چورچ سباين

تطور الفكر السياسي

الكتاب الرابع

ترجمة

على ابراهيم السيد



مراجعة وتقديم

الدكتور راشد البراوي

سباين، چورج هـ .
تطور الفكر السياسى/ تأليف: چورج هـ. سباين؛ ترجمة: على إبراهيم السيد؛مراجعة وتقديم: راشد البراوى .ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
مج ٤ ؛ ٢٤ سم .
تدمك ٤ ٤٢٦ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ السياسة ـ نظريات .
أ ـ السيد، على إبراهيم . (مترجم)
ب ـ البراوى، راشد . (مراجع ومقدم)
جـ ـ العنوان .
رقم الإيداع بدار الكتب ١٣٩٧٣/ ٢٠١٠
I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 426 - 4
ديوى ٣٢٠,٠

الغلاف والإشراف الفنى
صبرى عبد الواحد

تطور الفكر السياسي

الكتاب الرابع

تأليف

جورج سباين

ترجمة

علي ابراهيم السيد

مراجعة وتقديم

الدكتور راشد البراوي



٢٠١٠

محتويات الكتاب الرابع

مقدمة

بقلم

الدكتور راشد البراوى

كانت الثورة المجيدة (١٦٨٨) ونشر مؤلفات چون لوك، خاتمة الفترة التى شهدت الفلسفة السياسية الخلاقة فى إنجلترا، وأعقبت ذلك فترة من الهدوء، بل الركود، وأصبح الفكر السياسى الإنجليزى ذا اتجاه محافظ وراضيًا عن الأوضاع القائمة فى البلاد؛ إذ برغم أن نظام الحكم كان يخدم مصالح طبقية معينة ويشيع فيه الفساد؛ فقدكان يعتبر ليبراليا بالقياس إلى نظم الحكم السائدة فى بقية القارة.

ومن ثم انتقل مركز الثقل فى مجال النظرية السياسية إلى فرنسا منذ أواخر القرن السابع عشر إلى ما قبيل الثورة الفرنسية، وكان هذا نتيجة ترتبت على سياسة لويس الرابع عشر التى أسفرت عن الإذلال الخارجى وعن التدهور الداخلى حتى شارفت البلاد على الإفلاس ولم يقف الأمر بالفلاسفة والكتاب عند حد الجانب السياسى، وإنما امتد إلى النواحى الاقتصادية والاجتماعية، ومن هنا كانت الثورة الفرنسية ثورة سياسية واجتماعية فى آن واحد.

كان نقد الحكم المطلق فى حاجة إلى فلسفة ما، وهنا كانت الفلسفة الإنجليزية فى متناول اليد، وأصبحت أفكار لوك الأساس الذى تبنى عليه حركة التنوير الفرنسية فى القرن الثامن عشر كانت المبادئ التى يقوم عليها الاتجاه الجديد بسيطة، المفروض أن قانون الطبيعة أو قانون العقل يعرف أسلوبًا صالحًا للحياة؛ وجوهر هذا القانون هو المصلحة الشخصية المستنيرة، ولكن المصلحة الشخصية المستنيرة حقًا يجب أن تؤدى إلى خير المجموع وإذن فالحكومات موجودة لدعم

الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية، وعلى ذلك يجب أن يهدف الإصلاح إلى تحقيق قيام حكم تمثيلى مسئول، وإلى الحد من المساوئ والطغيان، وإلغاء الاحتكار والامتياز.

ويمكن القول إجمالا إن حركة التنوير الفرنسية شددت على فكرة القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذا أعلت شأن المذهب الفردى.

وشهدت الفترة التى نحن بصددها بروز عدد من الشخصيات التى كان لها أثر واضح فأوضح منتسكيو أن الحكم والقانون يعتمدان فى تكوينهما ووظيفتهما على الظروف التى يعيش الناس فى ظلها وأصبحت فكرته عن فصل السلطات أساسًا تقوم عليه الدساتير الحرة وما من شك أن الرجل كان متأثرًا بما شاهده فى إنجلترا.

وخرج هلفشيوس يعلن أن المستوى العقلى الوحيد للسلوك يجب أن يكون أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، وهى فكرة مبنية على مذهب المنفعة وفى هذا الاتجاه سار الفزيوقراط، فاعتبروا المصلحة الذاتية قاعدة أساسية لأى مجتمع حسن التنظيم ولكن لما كان كل إنسان أفضل حكم فيما يتعلق بمصلحته الشخصية، لهذا فأضمن سبيل لإسعاد الناس هو الإقلال من فرض القيود على مجهود الفرد وإبداعه؛ وهذا يفترض وجود قوانين طبيعية اقتصادية.

غير أن المركز الرفيع الذى احتله العقل عند فلاسفة حركة التنوير، مالبث أن تعرض للهجوم من جانب روسو، فعنده أن الذكاء خطر لأنه يقوض أسس التبجيل، والعلوم مخربة لأنها تسلب الإيمان، والعقل فاسد لأنه يضع الحصافة ضد الحدس الأخلاقى، وبدون التبجيل والإيمان والحدس الأخلاقى لا يكون ثمة وجود لخلق أو مجتمع.

فى رأى روسو أن الميل إلى تكوين مجتمعات هو سمة عامة، فأينما تكن للأفراد مصلحة مشتركة عمدوا إلى تكوين مجتمع، ولكل مجتمع إرادة عامة تنظم سلوك أفراده ويقول: «إذا كانت الدولة تعتبر شخصية معنوية وحياتها هى اتحاد

أعضائها، وإذا كان الأهم فيما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قوة عامة ومجبرة، لكى تحرك وتدبر كل جزء بشكل يكون محققًا لأقصى فائدة للمجموع وهذا يعنى «أن الحق الذى لدى كل فرد ممتلكاته الخاصة، هو دائمًا تابع للحق الذى للمجتمع على الجميع».

ولما كانت الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو معيار الصواب، لذلك فهى دائمًا على حق ولكن: منذا الذى يملك سلطة تقرير ما يكون صوابًا أو لا يكون؟ هنا لا نلقى عند روسو إجابة واضحة.

ونظرية الإرادة العامة التى تميز أكثر من غيرها الفكر السياسى لروسو، قللت من شأن الحكومة، ذلك أن الشعب هو صاحب السيادة بوصفه شخصية مشتركة لكن فكرة السيادة الشعبية فى ضوء هذا المعنى، خلقت نوعًا من مذهب «ثورة دائمة»، وهذا ما يمكن أن يستغله حزب ديمقراطى راديكالى كاليعاقبة فى عهد الثورة الفرنسية.

وانتقلت عملية نقد نظام القانون الطبيعى والتخلص منه بالتدريج إلى انجلترا، وبلغت ذروتها فى كتاب دافيد هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية»، كما واصلها أدموند بيرك وأصبحت المصلحة المشتركة عبارة عن مجموعة من أعراف أو قواعد عامة أظهرت التجربة أنها تخدم حاجات البشر.

لقد قام هيوم بعملية اكتساح نظيف لكل فلسفة الحق الطبيعى المستند، إلى العقل، وللحقائق البديهية، وللقوانين الأخلاقية الخالدة والثابتة التى كان يفترض أنها تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشرى وفى مكان الحقوق الطبيعية التى لا يجوز المساس بها، أو العدالة الطبيعية والحرية، لم تعد هناك سوى المنفعة، مفهومة فى ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعى، وتنبثق منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضًا إنسانية ولكن هذه الأعراف متوقفة دائمًا على حالة ما من الحقائق، وعلى علاقات السببية بالميول البشرية، وعلى صياغة قواعد عملية تفسح مجالا لهذه الميول.

وسار بيرك فى الاتجاه نفسه بوجه عام، فالأنظمة السياسية تشكل نظاما متسعًا ومعقدًا من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة، وهذه الأساليب تنشأ من الماضى وتكيف نفسها مع الحاضر، ويجب أن تكون تقاليد الدستور والمجتمع ككل موضع احترام شبيه بالدين.

هذا التركيز على قيمة الاستقرار وقوة الأعراف والعادات التى يتوقف عليها الاستقرار، كان نوعًا من رد الفعل بسبب ما صحب الثورة الفرنسية من التطرف الشديد، وهو التطرف الذى أرجع دعاة الاستقرار جذوره إلى ذلك التشديد من جانب فلاسفة التنوير على القانون الطبيعى أو قانون العقل بما تمخضا عنه من أفكار ونتائج.

وينبغى أن نلاحظ وجود نوع من التجانس بين بيرك وروسو فحنين الثانى إلى دولة المدينة، وتبجيل بيرك للتقاليد القومية، كلاهما مظهر من العبادة الجديدة للمجتمع الآخذة فى الحلول محل العبادة القديمة للفرد.

لقد كشف هيوم عن نواحى الغموض فى كلمة «عقل»، وبذلك أثار الشك فى نفس مبدأ القانون الطبيعى واعتبر روسو أن الدين والأخلاق مسائل تتصل بالمشاعر وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق وجعل لكل منهما مجاله فجاء هيجل ليعلن أن الديالكتيك قادر على إظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة، وبذلك يهيئ أداة جديدة لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين.

رأى هيجل بعد أحداث الثورة الفرنسية، أن الحاجة ماسة إلى إعادة البناء القومى، وهذا فى نظره يكون على هيئة استمرار الأنظمة القومية وتأكيد اعتماد الفرد على تراثه من الثقافة القومية كانت فلسفته ترمز إلى الثورة والانتعاش وتمجد إعادة توحيد الاستقرار عن طريق قوى الشعب الخلاقة وفى عملية هدم القديم وبناء الجديد، ليس هناك دور كبير لإرادة الأفراد، فالقوى الموضوعية الموجودة فى المجتمع بالفطرة هى التى تقرر مصيرها، ومن هنا أضفى هيجل قيمة عالية على الدولة القومية وما من شك أن هذا الاهتمام بالقومية كان يعكس رغبة الألمان فى تحقيق الوحدة السياسية.

والدولة فى نظر هيجل هى تجسيد السلطة السياسية وسلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية؛ إذ لابد لها أن تمارس سلطاتها التنظيمية فى ظل أشكال من القانون لأن جوهر الاستعباد هو انتفاء القانون، ومن ثم كانت دولة هيجل هى «دولة القانون» وعليها أن تحقق درجة عالية من الكفاية الإدارية، وعلى نظامها القضائى أن يوفر الأمن لحقوق الملكية وحقوق الفرد، ومن هنا أهمية وجود طبقة إدارية على مستوى عال من الكفاية.

غير أن الهيجلية كانت فى جوهرها تمجيداً للقوة، ووضعت الدولة فوق متناول القانون بل وفوق أى نقد أخلاقى، وشكلت نوعًا من مذهب إخضاع الفرد للدولة ومن هنا وقع الاختيار فى إيطاليا على الهيجلية لتوفر فلسفة للحركة الفاشية فى أوائل عهدها.

غير أن الانتقاض ضد فلسفة الحقوق الطبيعية لم يحل بأى حال محل تقليد المذهب الفردى، بل بالعكس أنتجت هذه الفلسفة نتائجها العملية الرئيسية فى القرن التاسع عشر. إن مبادئ الثورة التى أعلنها لوك فى بادئ الأمر وتضمنتها وثائق هامة من قبيل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق فى فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، أجملت مثلا عليا تكفل الحريات المدنية هذه المثل كان يجرى الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية وظلت تلخص أهداف القرن الليبرالية، ولكن مع فارق هام: كانت فلسفة الحقوق الطبيعية ثورية فى جوهرها، أما ليبرالية القرن التاسع عشر فاتسمت بروح معتدلة، وهذا الاعتدال راجع من جهة إلى اتجاه تيار العلوم بوجه عام والفكر الاجتماعى بوجه خاص نحو التجريبية، ومن جهة أخرى إلى ازدياد ثبات مركز الطبقة الوسطى ونفوذها.

كانت الليبرالية السياسية حركة ضخمة فرضت الإحساس بها فى كل بلاد القارة، ولكن حدث أعظم تطور لها فى انجلترا، الدولة الصناعية الأولى آنذاك، وهيأت الأسس التى تقوم عليها عملية أو مبادئ الانتقال السلمى المنظم. لقد تطورت من فلسفة كانت توصم فى بادئ الأمر، بأنها أيديولوجية الطبقة الوسطى، إلى فلسفة مجتمع قومى مثله الأعلى مصالح جميع الطبقات، وفى الوقت الذى عملت فيه على الحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التى

تضمنها المذهب الفردى، عملت على تكييفها بحيث تتمشى مع التغيرات المطردة للنظام الصناعى الحديث والقومية.

هذه الليبرالية يمكن تقسيم تاريخها إلى فترتين: أولاهما سادها ما يعرف بفلسفة الراديكاليين الفلسفيين الاجتماعية، وكانت فى جوهرها برنامجًا من الإصلاحات القانونية والسياسية، يربط بينها جميعًا أنها مستمدة من مبدأ «أعظم السعادة لأكبر عدد» وهنا تبرز أهمية جيريمى بنتام وكتابه «نبذة عن الحكم» الذى تضمن الأفكار الرئيسية التى حركت الراديكاليين الفلسفيين وهى: مبدأ أكبر قدر من السعادة كمقياس للقيمة، السيادة القانونية كمصادرة واجبة للإصلاح عن طريق العملية التشريعية، فلسفة تشريع مكرسة لتحليل ونقد القانون فى ضوء إسهامه فى تحقيق السعادة العامة.

أما الجانب الآخر من الليبرالية فى أوائل عهدها فتمثل فى النظرية الاقتصادية التى تعرف باسم الاقتصاد الكلاسيكى، والمستمدة من كتاب آدم سميث «ثورة الشعوب»، والتى قدم أوفى بيان لها دافيد ريكاردو فى كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى» وقوام هذه النظرية هو الحرية الاقتصادية التى تعبر عنها العبارة المأثورة: «دعه يعمل، دعه يمر».

هذا الاقتصاد يفترض سوقًا تسودها المنافسة الحرة، وفيها يعمل كل منتج على ما فيه مصلحته الذاتية، ولكنه فى سعيه هذا يعمل على ما فيه مصلحة الآخرين، كما لو أن هذا يتم بفعل يد خفية على حد تعبير آدم سميث، وهكذا يتحقق التناسق الاجتماعى غير أن ريكاردو استخلص نتائج بالغة الأهمية من قانونى السكان والريع كما أعلنهما مالتس وأتقن هو صياغتهما فأولا، مالك الأرض نوع من الطفيلى الاقتصادى؛ لأن الريع الذى يحصل عليه نتيجة احتكاره للأرض لا يسهم بشىء فى الإنتاج، ومنِ ثم فإن «مصلحة مالك الأرض متعارضة دائمًا مع مصلحة كل طبقة أخرى فى المجتمع» وثانيًا لا يمكن أن ترتفع الأجور فوق حد الكفاف أو تهبط دونه إلا بصورة مؤقتة؛ لأن السعر الطبيعى هو السعر الذى يمكن العمال من العيش وتخليد جنسهم، دون زيادة أو نقصان.

هنا كان من السهل على ماركس أن يثبت تعارض مصلحة العمل مع مصلحة رأس المال، ذلك أن جزءًا من المنتج يؤول إلى نصيب ربح الرأسمالى إنما يقتطع من أجور العمال، وإذا كان مالك الأرض ينتزع ريعًا بحكم احتكاره للأرض، كذلك يمكن القول إن الرأسمالى يختار وسائل الإنتاج وأن أرباحه هى فائض قيمة أو هى ريع اقتصادى فى الواقع.

فى الوقت الذى حققت فيه الراديكالية الفلسفية أعظم انتصاراتها التشريعية قبيل انتصاف القرن التاسع عشر، عندما قررت انجلترا إلغاء قوانين القمح وانتهاج سياسة حرية التجارة، نقول إنه فى ذلك الوقت نفسه بدأ انعكاس هذه الراديكالية كرد فعل إزاء النتائج الاجتماعية المدمرة التى تمخضت عنها عملية التصنيع الطليق غير المنظم.

فقد كشفت تقارير اللجان الملكية عن فظاعة الظروف التى كان يعمل فى ظلها العمال فى الصناعة الإنجليزية، حتى اضطر البرلمان وفى فترة مبكرة نسبيًا من القرن، إلى التدخل بإصدار قوانين تهدف إلى تنظيم ساعات العمل وظروفه داخل المصانع، ومثل هذه القوانين - أو قل إن مثل هذا التدخل ينطوى على اتجاه يتعارض مع الليبرالية وأخذت التشريعات الاجتماعية تتوالى، إلى أن أقدم البرلمان بنهاية الربع الثالث من القرن إلى نبذ المذهب الفردى وتقبل المذهب الجماعى، وذلك عندما صدر تشريع لصالح الرفاهية الاجتماعية.

هذا المذهب الجماعى لم يكن فلسفة بالتأكيد، ولكنه كان دفاعًا ضد النتائج المدمرة التى تهدد الأمن والاستقرار الاجتماعى، والتى تولدت من التصنيع الذى لم تصاحبه الضمانات الواجبة.

وثمة اعتبارات عدة تكمن وراء هذا الاتجاه الجديد فهناك أولا الاعتبار الأخلاقى، ونعنى به شعور الاشمئزاز والنفور الذى أثاره ما تكشف من فظائع يعانى منها عمال الصناعة وهناك ثانيًا ما ترتب على سياسة حرية التجارة من تضحية بمصالح المزارعين فى سبيل انتعاش الصناعة والتجارة وهناك ثالثًا نمو الوعى الذاتى السياسى فى صفوف العمال، فعظم الاهتمام بالمسائل المتعلقة

بالأجوروساعات العمل وشروط العمالة، وهى مسائل يتطلب حلها أن يتدخل التشريع.

هنا كان على الليبرالية، إذا لم تشأ أن تذوى، أن تجدد نفسها، أى أن تراجع سياساتها وأساليبها فى ضوء الظروف المتغيرة وهذه المراجعة تطلب إعادة فحص لطبيعة الدولة ووظائفها، وطبيعة الحرية، والعلاقة بين الحرية والإكراه القانونى وهذه العملية أثارت فى الوقت نفسه السؤال عن علاقة الإنسان الفرد بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه، وفى هذا كله أثبتت التفسيرات القديمة القائمة على حجج المصلحة الذاتية واللذة والمنفعة، أنها ليست مقنعة بالدرجة الكافية. الواقع، كان التيار فى كل من علوم الأخلاق والاجتماع يسير بعيدًا عن المذهب الفردى، ومتجهًا نحو استكشاف نوع من المذهب الجماعى وحدث التنقيح فى موجتين إن جاز التعبير كانت الأولى أساسًا فلسفات جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر، وكانت الثانية فلسفة المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد وخاصة فلسفة توماس جرين.

فى نظر جرين فالسياسة والاقتصاد نظامان متشابكان، وينبغى لكليهما من الناحية الفكرية أن يسهما فى الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى وتضمن هذا التغيير فى النظرية السياسية انحرافًا جذريًا عن الموقف من الدولة والتشريع والذى سبق أن اتخذته الليبرالية. فقد نظرت الليبرالية بعين الشك دائمًا إلى الدولة، وحصرت نشاط الأخيرة داخل حدود ضيقة وكانت ليبرالية جرين أو الليبرالية المجددة قبولا صريحًا للدولة كوكالة إيجابية تستخدم إلى أى حد يمكن فيه إظهار أن التشريع يسهم فى الحرية الإيجابية، وباختصار تستخدم لأى غرض يزيد من الرفاهية العامة بدون خلق شرور أسوأ مما أزالته.

الفصل السابع والعشرون
فرنسا: انهيار نظرية القانون الطبيعى

ختمت ثورة ١٦٨٨، ونشر كتابات لوك، نصف القرن المثير للدهشة والذى تميز بالفلسفة السياسية الخلاقة التى صحبت الحروب الأهلية فى إنجلترا وتبع ذلك، كما يحدث غالبًا، فترة هدوء، أو لعلها ركود كان الموقف يتطلب أن تعزز الحكومة مكاسبها، ذلك أنه حتى منتصف القرن الثامن عشر كانت عودة أسرة ستيوارت ـ وقد جاءت معها بخلافة كاثوليكية رومانية للعرش فى ظل نفوذ فرنسا ـ تبدو تهديدًا حقيقيًا ومن ثم أصبح الفكر الإنجليزى محافظًا، بل وراضيًا، ولم يكن ذلك بغير سبب، إذ برغم أن الحكم الإنجليزى كان حكم أقلية وفاسدًا، إلا أنه كان ليبراليا بالقياس إلى بقية أوربا فهو على الأقل، أتاح قدرًا كبيرًا من الحرية المدنية للجميع، ومن الحرية السياسية للطبقات التى كانت وحدها ذات وعى سياسى ذاتى كان قيام نظام حزبى ومسئولية وزارية، مسألة تجربة وتعديل، بدلا من كونها وفقًا لنظريات واعية فحتى مقدم دافيد هيوم فى منتصف القرن، وإدموند بيرك حوالى نهايته، لم يقدم المفكرون الإنجليز إضافة ذات شأن إلى الفلسفة الاجتماعية، وكانت السنوات الأخيرة لفكر بيرك، تحكمها الأحداث السياسية فى فرنسا.

إحياء الفلسفة السياسية فى فرنسا

وعلى ذلك، اتخذت النظرية السياسية فى القرن الثامن عشر مركزها فى فرنسا وهذه الحقيقة كانت فى ذاتها ثورة، إذ برغم أن الفلسفة الفرنسية فى عهد

ديكارت، كانت قد قادت التحرر العلمى فى أوربا، مثلما قاد الأدب الفرنسى الفنون، إلا أنه لم يكن لديها ما تقوله عن السياسة أو المسائل الاجتماعية وبدلا من ذلك كان ميدانها هو علوم الرياضة والميتافيزيقا واللاهوت. أما الفلسفة الاجتماعية فلم تستطع أن ترفع سوى صوت خافت إلى آذان عصر من أوتوقراطية شخصية أو بيروقراطية كالتى بدأت فى فرنسا فى عهد هنرى الرابع، ونمت فى عهد ريشيليو ومازاران، وبلغت الذروة فى ملكية لويس الرابع عشر. حقيقة لم تمر الحروب الأهلية الإنجليزية دون أن تلفت إليها الأنظار أيام حرب الفروند[1] ولكن مثل هذا الاهتمام الذى لقيته، لم يفد إلا فى أنه أظهر أن الأفكار السياسية تكون عديمة القوة إلا إذا استجابت لمناسبات سياسية وكانت الاستجابة الوحيدة، الملائمة لأوتوقراطية لويس، استجابة بوسية: «ليس العرش الملكى عرش إنسان، ولكنه عرش الله ذاته»[2] من حيث الشكل كان هذا هو النظرية القديمة فى الحق الملكى المقدس، ومن حيث الجوهر ـ وبقدر ما كان له من جوهر فلسفى ـ فإنه اعتمد على حجة هوبز فى أنه لا يمكن وجود مركز ثالث بين الحكم المطلق والفوضى ومع ذلك، كانت الأعوام الثلاثون الأخيرة من حكم لويس الطويل الأمد، من حوالى سنة ١٦٨٥ حتى وفاته فى سنة ١٧١٥، سنوات انحلال متزايد فبعد فترة من المجد العسكرى الذى سحر فرنسا اقترف لويس خطيئة الفشل الرئيسية، ذلك أن طموحه جعل كل أوربا تقف صفا واحدًا ضده، وانتهت خططه المتشامخة للغزو، بالإذلال؛ ودفعت نفقات حملاته البلاد إلى حافة الإفلاس، وأشاعت الضرائب الجائرة، والتى تفتقر إلى المساواة، الفقر فى طول البلاد وعرضها وبرغم ثقل الوطأة على الكنيسة والدولة على حد سواء، فإنه باتباع سياسة جزويتية تغالى فى الاعتقاد بسيادة البابا، أبعد عنه عطف الكاثوليك الغالين كما أن اضطهاد البروتستانت الذى بلغ ذروته بإلغاء مرسوم نانت، لم يبعث الفزع فحسب فى نفوس جميع الناس من ذوى العقول الكريمة، ولكنه زاد كثيرًا من إفقار البلاد.

كان تدهو الحكم المطلق سببا فى أن تحول الفلاسفة الفرنسيون مرة أخرى فى اتجاه نظرية سياسية واجتماعية. وببداية مشكوك فيها إلى حد ما، فى

السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر، أخذ الاهتمام بالشئون السياسية ينمو باطراد ففى النصف الأول من القرن الثامن عشر، كان هناك إنتاج مذهل من الكتب فى كل مظاهر الموضوع - مؤلفات تاريخية عن الأنظمة الفرنسية القديمة، ومؤلفات وصفية عن الحكم الأوربى وخاصة حكم إنجلترا، وكتب رحلات تصف أخلاق الشعوب الأمريكية أو الآسيوية وأنظمتها، مع إشارة ملتوية فى العادة إلى فرنسا، وخطط لإصلاح نظام الضرائب وتحسين الزراعة أو التجارة، ونظريات فلسفية فى الغاية من الحكم وتبريره.

وفيما بين عام ١٧٥٠ والثورة الفرنسية، صارت مناقشة أمثال هذه الموضوعات تستحوذ على الأذهان أصبح كل فرع من الأدب - الشعر والمسرحية والرواية - أداة للنقاش الاجتماعى وفى هذا الاتجاه مالت الفسلفة كلها، وكل الثقافة فى الواقع، بل وحتى كتب العلوم ربما كانت تتضمن هى أيضًا أصول فلسفة اجتماعية فشاعر مثل فولتير، أو روائى مثل روسو، وعالم مثل ديدرو أودالمبرت، وموظف مدنى مثل ترجو، وعالم فى الميتافيزيقا مثل هولباخ، كل هؤلاء أنتجوا نظرية سياسية بشكل طبيعى كأى عالم اجتماعى، مثل مونتيسكو، الذى كتب هجوا.

فى هذا المضطرب من الأفكار المتكررة دون انقطاع مع تطبيقات متباينة، يصعب إيجاد نسق دون رد الفلسفات إلى صيغ تطمس معناها؛ وتتضاعف الصعوبة عند تقييم المعنى الجديد الذى كان يضفى باستمرار على الصيغ القديمة وإذ ننظر إلى هذه الفلسفة الفرنسية على أنها نظرية مجردة فحسب، فإنها تضمنت القليل مما كان جديدًا، فالغالب أن المناقشة عممت أكثر مما خلقت، ومن ناحية الأصالة كان القرن الثامن عشر، بالنسبة للفلسفة، فى مركز سيئ إذا ما قورن بالسابع عشر..ومع كل، فالفكرة القديمة إذا ما أعيدت فى ثوب جديد، لا تكون نفس الفكرة تمامًا فالنظريات التى كانت واضحة إلى حد معقول، أصبحت على مدار القرن، تميل إلى الغموض، وإلى اتخاذ الخاصية الانتقائية المميزة للتفكير العام وبرغم أن بديهية الحقوق الطبيعية، كانت تؤكد ويعاد تأكيدها، إلا أن المذهب العقلى الذى هو أمر جوهرى بالنسبة إلى نظام من المبادئ البديهية، زاد ابتعادًا باستمرار عن المذهب التجريبى النامى للدراسات الاجتماعية

فمذهب المنفعة الأخلاقى والسياسى، وهو بالضرورة تجريبى فى المعانى التى ينطوى عليها، تكرر تهجينه بنظرية الحقوق الطبيعية، برغم ما بين الموقفين من تنافر منطقى وثمة تنافر أكثر خطورة كان متضمنًا فى نمو الرومانسية الفلسفية المعادية للمذهب التجريبى العقلى على السواء، وإن ظل يجرى التعبير عنها بالمصطلحات القديمة. هذا الاتجاه الجديد كان العامل الأكثر أصالة الذى ظهر فى فلسفة القرن الثامن عشر، ولكن قوته التمزيقية لم تكن واضحة تمامًا إلا بعد الثورة.

ولعله يكون مستحيلا وضع ترتيب مرض تمامًا لهذه المادة المعقدة، ولكن بوجه عام، يبدو واضحًا أن إحدى الشخصيات الفرنسية فى القرن الثامن عشر، تقف بمعزل عن غيرها، تلك هى شخصية چان چاك روسو لقد شعر هو نفسه بهذه العزلة وعانى منها الكثير، وشعر بها معارفه وكرهوه بشدة من أجلها، وكانت كل الانتقادات الفطنة تحاول أن تأخذها فى الاعتبار، فقد قال ليتون ستراتشى: «كان يملك صفة واحدة عزلته عن معاصريه، وأحدثت فجوة هائلة بينه وبينهم: فقد كان رجلا عصريًا». إن كلمة «عصريًا» لا تعنى شيئًا، ولكنها توحى بحقيقة هامة فبرغم كثرة ما كان روسو يستخدمه من الشعارات الجارية، إلا أن فلسفته السياسية كانت تختلف من حيث صفتها وآثارها عن أى شىء آخر كتب فى القرن الثامن عشر كانت متصلة بشكل مختلف بكل من الثورة الفرنسية، والفترة التى أعقبت الثورة ومن ثم يبدو من الأفضل إرجاء روسو إلى فصل على حدة، حيث نقدم عرضًا أكمل لفلسفته السياسية الغامضة وإن كانت هامة أما الفصل الحالى فسيعرض بإيجاز، ما يميز الفكر الفرنسى فى عصر ما قبل الثورة هذه الفلسفة فى أساسها انبعثت من فلسفة لوك، ولكنها ابتدعت فوارق هامة تتطلب ملاحظتها بصفة خاصة.

استقبال أفكار لوك

لم يكن النقد الموجه إلى حكومة لويس الرابع عشر، والذى بدأ فى نهاية القرن السابع عشر، نتيجة لأية فلسفة سياسية فى بادئ الأمر، وإنما كان مجرد رد

الفعل من جانب بعض ذوى الضمائر الحية، إزاء الآثار المروعة الناتجة عن حكم سيئ. لقد جاء من ملاحظات مهندس مثل فوبان عن آثار نظام الضرائب غير العادل على الزراعة، أومن ملاحظات قاض مثل بواجيلبير عن الأثر المبدد للأموال الناتج عن القيود الجائرة على التجارة[٣]، ولم يكن هذا النقد ليطلب إلا شكلا من الأوتوقراطية أكثر استنارة. وجاء انتقاد الأوتوقراطية ذاتها، فى المرحلة الأولى، باسم النظم الفرنسية القديمة التى كان التاج قد سحقها. وتطورت هذه الفكرة على يد فنيلون بصورة تأملية فى قصة «تليماك»، وبموضوعية أكثر فى كتاباته من حين لآخر[٤] فإنشاء حكومات محلية مستقلة ومجالس إقليمية، وإعادة مجلس لطبقات وإحياء سلطة ونفوذ طبقة النبلاء، واستقلال البرلمانات، هذه كلها كان المنشود منها إدخال نوع من الإصلاحات على الحكم المطلق، وكان يدافع عنها على اعتبار أنها عودة إلى دستور البلاد القديم[٥].

وامتد التشبث بمثل هذا الحلم، وخاصة فى صفوف طبقة النبلا، حتى قيام الثورة، ويمكن أن نتبع آثاره فى «روح القوانين» ولكنه كان حلمًا فقط ولعل برلمان باريس، كان يقاوم من آن لآخر، تسجيل مرسوم ما، ويكسب بعمله هذا تأييدًا شعبيا، وهو نوع من الاعتراض يوحى بالجدل الذى قام بين كوك وچيمس الأول. ومع ذلك فإن هذا الجدل لم يكن ذا أثر إلا كتمهيد للصراع بين شارل والبرلمان، ولم يكن بفرنسا برلمان ليتولى المجادلة. كانت البرلمانات الفرنسية فى الواقع لا تمثل شيئًا، وكان إلغاء امتيازاتها فى سنة ١٧٧٠ يعتبر إصلاحًا فى الحقيقة فالحكم المطلق لم يورث فرنسا أى دستور تقليدى كان يمكن لفريق مصلح أن يدعى إعادته.

أما نقد الحكم الملكى المستبد، فكان فى حاجة ملحة إلى فلسفة ما ـ وفى حاجة مضاعفة إليها منذ بدأ التنقيب الشامل عن الجذور لتقليد دستورى ـ وكانت فلسفة الثورة الإنجليزية جاهزة وفى متناول اليد ففى القرن السابع عشر كانت الفلسفة والعلوم الفرنسية منطوية على نفسها نسبيًا، وفى القرن الثامن عشر، عندما تصلبت الديكارتية وصارت نوعًا من الفلسفة الكلامية، فإنها أزيحت عن قصد لتحل محلها فلسفة لوك وعلوم نيوتن وكانت هذه النتيجة فى الفكر

السياسى لابد منها، بعد أن أدى إلغاء مرسوم نانت إلى جعل التسامح الدينى جزءًا رئيسيًا من أية فلسفة إصلاحية وبفضل إقامة فولتير فى إنجلترا فيما بين عامى ١٧٢٦ و ١٧٢٩، وإقامة مونتسكيو بها عشر سنوات بعد ذلك، أصبحت فلسفة لوك أساس حركة التنوير الفرنسية، وأصبح الإعجاب بالحكم الإنجليزى الفكرة الأساسية لليبرالية الفرنسية ومنذ ذاك الحين فصاعدًا كان «الاتجاه الجديد للأفكار» هو القاعدة العامة للتأمل الفلسفى والسيكولوجى وأصبحت المبادئ الواردة فى «رسالات فى الحكم» (المستكملة قطعًا بمؤلفات إنجليزية أخرى) بديهيات النقد السياسى والاجتماعى وكانت هذه المبادئ عامة وبسيطة جدًا، فقد كان المفروض أن يوفر قانون الطبيعة أو قانون العقل أسلوبًا مناسبًا للحياة بدون إضافة أية حقيقة مهمة أو خارقة للطبيعة، وكان المعتقد أنه ينطبع بنفس الشكل الأساسى فى أذهان الكافة. وكنتيجة لأفكار هوبز ولوك أصبح مضمون قانون الطبيعة فى جوهره، مصلحة شخصية مستنيرة، ولكن بسبب الانسجام المتأصل فى الطبيعة. كان المظنون أن أية مصلحة شخصية مستنيرة حقيقية تؤدى إلى خير الجميع. وطبقًا لهذه المبادئ الأخلاقية العامة ساد الاعتقاد بأن الحكومات لا توجد إلا لدعم الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية ومن ثم يجب أن يهدف الإصلاح السياسى إلى تحقيق قيام حكم مسئول، وجعله حكما تمثيليًا، والحد من المساوئ والطغيان، وإلغاء الاحتكار والامتياز - أى باختصار، يجب أن يهدف إلى خلق مجتمع يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما مفاتيح السلطة والجاه لم يكن ثمة اختلاف جوهرى حول صحة هذه المبادئ العامة بين الكتاب الفرنسيين، ولا بينهم وبين لوك، ولكن بيئة فرنسا المتغيرة أعطت التجريدات لونًا يختلف تمامًا عما كان لها فى إنجلترا.

البيئة المتغيرة

سبقت الإشارة إلى حقيقة أن الأوتوقراطية قد فعلت فعلها تمامًا بحيث لم يكن فى إمكان أى إصلاح فعال فى فرنسا أن يربط نفسه بفكرة إحياء الدستور التقليدى فالمثل الأعلى القديم عن قانون أساسى والذى شاركت فيه فرنسا القرن السادس عشر كل أوربا، والذى كان حتى ذلك الحين به قدر من الحيوية يكفى

لجعله يكاد يقف على قدم المساواة مع السيادة فى فلسفة بودان، هذا المثل الأعلى فقد فى ملكية لويس الرابع عشر كل معنى محسوس ففى إنجلترا لم يزد إلا قليلا على كونه اختلافًا فى المصطلحات، إذا ما سمى أحد أنصار المساواة «حقه الفطرى» حق الإنسان أو حق رجل إنجليزى، وفى هاتين الحالتين كان الاصطلاح يعنى شيئًا محسوسًا فى عرف القانون العادى أما حقوق الرجل الفرنسى وكانت عبارة لا معنى لها فعلا، مالم يكن المقصود منها الامتيازات الممنوحة للنبلاء وبناء على ذلك، فإن حقوق الإنسان - ولم يكن ثمة شىء آخر فى استطاعة الفرنسى الحر مناشدته - كانت بالضرورة أكثر تجريدًا، وأكثر انفصالا عن الاستعمال والتطبيق العملى، وأكثر تعرضًا للتفسير التأملى وكان على الفرنسيين، لكى يستوردوا أفكار لوك إلى فرنسا، أن يحذفوا تمامًا أكثر الصفات تمييزًا - وأكثرها صبغة إنجليزية على أية حال - لمذهب لوك السياسى العقلى. ولم يكن فى استطاعتهم استيراد أفكار ريتشارد هوكر، ولا الانتقال التدريجى بالأفكار والأنظمة التى مكنت لوك من أن يربط فلسفته بتعاليم متصلة بالقديس توما والعصور الوسطى. كما لم يكن فى استطاعتهم أيضًا إعادة ربط الفلسفة الجديدة بأى مفكر فرنسى من مفكرى القرن السادس عشر فالصفة التاريخية، ومعها الصفة المحافظة نسبيًا للثورة الإنجليزية، كانت - فى الحقيقة والفكر - مقضيًا عليها بالضياع وكان أثر ذلك فى الفلسفة السياسية الفرنسية عميقا جدًا، فقد وضع العقل فى مركز متعارض صارخ مع العرف والواقع، وهو أمر لم يكن أبدًا قائمًا فى فلسفة لوك ولعله ما كان فى إمكان سياسى إنجليزى أن يقول أبدًا ما قاله أحد الخطباء أمام المجلس الوطنى:

فى معالجة أمور على هذه الدرجة من الخطورة، بحثت عن الحقيقة فى ثنايا النظام الطبيعى للأشياء دون أى مكان آخر، إذ كنت أرغب - إذا جاز التعبير - فى أن أحافظ على بتولة أفكارى[٦].

وقد ازداد أيضًا بروز الصفة المتزمتة بداهة، ومن ثم الراديكالية، للفكر السياسى الفرنسى، عند مقارنتها بنموذجها الإنجليزى، بفعل الظروف التى أحاطت نشأتها. فبرغم أنها كانت عقيدة للحرية فإنها كتبت فى ظل حكم

استبدادى، وغالبًا بمعرفة من لا خبرة لهم بالحكم، ولا إمكانية اكتساب مثل هذه الخبرة فأى فرنسى من خارج صفوف موظفى الحكومة، لم يكن لديه أى نوع من الخبرة، والبيروقراطيون، (باستثناء ترجو) لم ينتجوا إلا فلسفة سياسية تافهة. لقد جعلت الأوتوقراطية من الحكم سرًا غامضًا يمارس فى الخفاء، ولا تذاع أبدا حتى ولو عرفت، المعلومات المالية أو غيرها، التى يمكن أن يبنى عليها قرار ذكى فى رسم سياسة ما وكان النقد أو المناقشة فى الاجتماعات العامة أو فى الصحافة، أمرًا غير ذى موضوع والحكومات المحلية وهى دائمًا بمثابة المدرسة الفكرية للسياسة الإنجليزية، كانت خاضعة تمامًا لسيطرة مركزية وما يصاحبها عادة من تأخر واحتكاك وروتين حكومى وفضلا عن ذلك، لم يكن فى فرنسا أية مجموعة من الأفكار العامة المختبرة بالتطبيق المستمر، على غرار القانون العام الإنجليزى، بل كان لدى فرنسا، قبل مجموعة قوانين نابليون، نحو ثلاثمائة وستين نظامًا مختلفًا من القوانين المحلية الخاصة، تركت قائمة بجانب التوحيد الإدارى الكلى للحكومة الملكية كانت الفلسفة السياسية الفرنسية فى القرن الثامن عشر بالضرورة فلسفة أدبية بدرجة أبعد بكثير من الإنجليزية، وإلى حد ما تعتمد على الكتب رغم كونها غير ذات طابع علمى، كتبت من أجل المجالس الأدبية والطبقة البورجوازية المتعلمة، وهى تمثل الجمهور الوحيد الذى كان فى استطاعة أحد المؤلفين أن يخاطبه إنها تفيض بصياغات وتعميمات جارفة، وتكافح من أجل نتائج ساطعة، وتتحرك على مدى واسع فى جو من الأفكار الغامضة ولكنها شائعة وهى كثيرًا ما تكون دعاية مؤثرة، وفى الغالب سلبية أكثر منها إيجابية، ولكنها نسبيًا نادرًا ما تكون مسئولة ولعل من الإنصاف فحسب، أن نضيف أن الإنسان قليلا ما يعرف اليوم، كما فى القرن الثامن عشر على السواء، أن أى نقد للحكومة الفرنسية القائمة ربما كان فى الحقيقة نقدًا بناء.

وثمة أسباب اجتماعية، فضلا عن السياسية أعطت الفلسفة السياسية الفرنسية نغمة من المرارة ليس لها نظير فى فلسفة لوك كان المجتمع الفرنسى نسيجًا من امتيازات جعلت الانقسام بين الطبقات أشد وعيًا، وأكثر استفزازًا إن لم يكن أكثر واقعية، منه فى إنجلترا وكان رجال الدين لا يزالون يملكون نحو

خمس أراضى فرنسا بالإضافة إلى دخل طائل وامتيازات وإعفاءات جوهرية، ولكن بلا تفوق أخلاقى أو فكرى يبرر مركزهم. وكذلك كانت طبقة النبلاء تتمتع بامتيازات بلا سلطة سياسية أو زعامة. فالزراعة الفرنسية لم تتح لهم فرصة التطور الرأسمالى كالتى تمتع بها مالك الأرض الإنجليزى، كما لم توفر السياسة الفرنسية لهم أية فرصة للزعامة فالربوع الإقطاعية لطبقة النبلاء كانت استنزافًا اقتصاديًا لم ينتج عنه عائد اقتصادى أو سياسى ومن ثم بدت كل من طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء، فى نظر الطبقة الوسطى، طفيليات مزخرفة بامتيازات اجتماعية وإعفاءات جوهرية من الأعباء الضريبية وفضلا عن ذلك، فإن الطبقة المتوسطة الفرنسية نفسها كانت مختلفة عن مثيلتها الإنجليزية فلم يكن فى فرنسا ما يماثل طبقة الأعيان من صغار الملاك الإنجليز، وكانت الزراعة الفرنسية مشهورة، حتى قبل الثورة، بطبقة كبيرة العدد من كبار الملاك المزارعين، ومن ثم كانت الطبقة المتوسطة النموذجية طبقة بورجوازية حضرية تملك تقريبًا كل رأس المال، وتكون الدائن الرئيسى لدولة عاجزة عن الوفاء بالتزاماتها وكان فى الكتابات السياسية الفرنسية وعى طبقى وإحساس بالاستغلال على غرار ما كان يظهر بشكل متقطع فقط فى المؤلفات السياسة الإنجليزية ومع ذلك كانت الثورة الفرنسية ثورة اجتماعية على غير ما كانت عليه الثورة الإنجليزية، فقد أنجزت الثورة الفرنسية فى مدى ثلاث أو أربع سنوات، نزع أراضى الكنيسة، وأراضى التاج، وأراضى النبلاء «اللاجئين» مما يمكن مقارنته بذلك الذى حدث فى إنجلترا خلال عهد كل من هنرى السابع وهنرى الثامن وليس من المبالغة فى شىء إذا قيل إن فلسفة لوك فى فرنسا قبل الثورة الفرنسية كانت هجومًا على المصالح المكتسبة، فى حين كانت فى إنجلترا دفاعًا عنها، بعد حركة الإصلاح.

إن الاختلافات السابق عرضها تشير إلى فئة منها خاصة بالمكان، ولكن هناك فئة أخرى منها خاصة بالزمان فحقيقة أن لوك فى إنجلترا كان ينتمى إلى القرن السابع عشر فى حين أن لوك فى فرنسا كان ينتمى إلى القرن الثامن عشر هى فى حد ذاتها فرق هام، ففى أيام جروشيوس وديكارت وحتى فى أيام لوك، كانت فكرة الرجوع إلى صوت العقل تعد مخاطرة فكرية عالية، وريادة جديدة لحدود

الفلسفة والعلوم، وتحرر وعتق من قيود السلطة ولكنها فى القرن الثامن عشر، عرضت نفسها لخطر أن تصبح «كليشيه» فكلما ابتعدت عن منبعها أصبحت أكثر توكيدًا، وأكثر انتسابا إلى عقيدة، وأكثر شيوعًا على الألسن؛ إذ على الرغم من التبجيل الذى أضفى على حركة التنوير فإن الكثير مما سمح به من منطق العقل فى علم الأخلاق أو السياسة، كان نوعًا من التأبين(*) الحصيف الذى لم يكن متغلغلاً عقليًا، ولا يبدو الآن مثيرًا من الناحية الأخلاقية وقد أثبتت مادية هولباخ أن أدب التهذيب والتثقيف يمكن أن يكون تافها، سواء كتبه رجل ملحد أو كتبه رجال الدين ومع ذلك فإن آلافًا من الفرنسيين، وأيضًا من الإنجليز والألمان، قرأوا مثل هذه الكتب بشغف واهتمام، وجعلوا جمهرة كبيرة وجديدة من الناس على علم بما أنتجته سلسلة من كبار الفلاسفة والعلماء، منذ ديكارت وجاليليو حتى لوك ونيوتن ومن المحتم أنه بالمقارنة الآن، يصبح القرن الثامن عشر فى مركز يعانى منه الكثير. إن العبقرية فى أى عصر تستأهل أن تقرأ، ولكن ما من شىء يعد تافهًا مثل فلسفة شعبية عجزت عن أن تكون شعبية.

ومع ذلك، هناك جانب آخر لذلك أكثر أهمية. فتأكيد القرن الثامن عشر وثقته فى نور العقل، لم يتولد عن الاعتياد وحده، بل كان - جزئيًا - الأثر الناتج عن إنجاز وطيد فإلى حين نشر كتاب «المبادئ» لنيوتن سنة ١٦٨٧ كان العلم الحديث فى دور التجربة، وقلة من الفلاسفة كانت تعتقد فيه بحماسة ولكن ما من أحد كان يعلم أنه سيحرز نجاحًا وبعد نيوتن كان كل إنسان يعلم، حتى ولو لم يكن لديه سوى الصورة الأكثر غموضًا للآلة الجديدة وقد أثرت فكرة العلوم الحديثة بشكل أبعد بكثير من تأثير الحقيقة الفعلية فى التكنولوجيا، إذ بدا أن منطق نيوتن قد نفذ وتغلغل جدًا فى أعماق الطبيعة، وكشف عن «تلك الحكمة التى نراها جلية على حد سواء، فى التركيب الرائع، وفى أحكام حركات أجزاء أضخم الأشياء وأرقها»(٧) ومن ثم لم يكن هناك شىء بعيد المنال عن قوة العقل، وثبتت صحة قول بيكون بأن المعرفة هى القوة، واستطاع الإنسان، ولأول مرة فى التاريخ، أن يتعاون مع المقاصد الخيرة التى كان حتى الملحدون أمثال هولباخ، مازالوا يعزونها إلى الانسجام السائد فى الطبيعة. فما من شىء يميز الفكر

الاجتماعى فى القرن الثامن عشر تماما مثل الاعتقاد فى إمكانية السعادة والتقدم فى ظل توجيه نور العقل والكثير من هذا - الاعتقاد فى انسجام الطبيعة مثلا - كان محض خلط لا يبرره بأى حال العلم الجديد ولكن على العموم، كان الإيمان بأن مصير الإنسان هو فى الاحتفاظ بذكائه، إيمانًا شريفًا، وعقيدة أكثر انطباقًا على المشاعر الإنسانية من عقيدة السلطة التى سبقتها، ومن عقيدة العاطفة التى لحقتها، وعلى المدى الأوسع، فإن قوة العقل العلمى فى التحكم فى الطبيعة، لم يبالغ فى تقديرها، ولكن إذا كانت هذه القوة تمتد إلى العلاقات الإنسانية أم لا تمتد، فإن أحدًا اليوم لا يعرف ذلك أكثر مما عرفه الفلاسفة وقتئذ وكانت سطحيتهم تكمن فى مبالغة مروعة لبساطة المشكلة.

مونتسكيو: علم الاجتماع والحرية

يعد مونتسكيو أهم فيلسوف من بين كل فلاسفة السياسة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر (بخلاف روسو). ولعله من بينهم جميعًا ملك الفهم الأوضح للتعقيدات المتعلقة بفلسفة اجتماعية، ومع ذلك ارتكب هو أيضًا جريرة المبالغة فى التبسيط. لقد أخذ على عاتقه وحده ما زعم أنه دراسة تجريبية واسعة النطاق للمجتمع والحكم، ولكن استقراءاته المفترضة كانت خاضعة فى كل جزء منها لمدركات سابقة لم يملك لها برهانًا تجريبيًا ولا سعى إليه. وحاول وضع فلسفة سياسية قابلة للتطبيق بعلانية على أوسع نطاق من الظروف والأحوال، غير أن كل ما كتبه تقريبًا قد كتب مع عين مسلطة على حالة الأمور فى فرنسا ومن ثم فإن مونتسكيو يقدم فى وقت واحد، أفضل تطلعات عصره العلمية مع ما فيها من بلبلات لا يمكن تجنبها. ودون أن يطرح جانبًا أداة الفلاسفة العقليين، كالقانون الطبيعى الثابت للعدالة، وكالعقد، فهو فى الواقع أهمل العقد، وأوحى بنسبة اجتماعية متعارضة تمامًا مع قوانين أخلاقية بديهية وقدم خطة لدراسة الحكم بالنسبة لكلتا «البيئتين» الطبيعية والاجتماعية، تطلبت مقارنة الأنظمة على نطاق واسع، ولكنه افتقر إلى كل من دقة المعرفة والتجرد، وهما ضروريان لجعل الخطة فعالة وكان حبه للحرية السياسية - وهو التحمس الوحيد لمزاج فاتر من نواح أخرى - داخلا فى نطاق أفضل تقليد من تقاليد القرن الثامن عشر، ولكنه ربط

نظـريتـه بتحـليـل متسـرع وسطـحى للمبـادئ الـدسـتورية التى تقـوم عليها الحرية.

ليس فى الإمكان القول بأن كتاب مونتسكيو «روح القوانين»، كان بحثًا له أى ترتيب، ولكنه أنقذ من المصير الذى تعرض له كتاب «الجمهورية» لبودان، بفضل أسلوبه الأروع والأجل. لقد ارتكز على نقطتين لم يكن بينهما علاقة حقيقية ففى المقام الأول، تولى تطوير نظرية اجتماعية للحكم والقانون، وذلك بإيضاح أنهما يعتمدان فى تكوينهما ووظيفتهما على الظروف التى يعيش فيها الناس وتتضمن هذه الظروف الأحوال الطبيعية كالمناخ والتربة التى افترض مونتسكيو أن لهما تأثيرًا مباشرًا فى العقلية القومية، وحالة الفنون والتجارة، وأسلوب إنتاج السلع، والأمزجة والنزعات العقلية والأخلاقية وشكل الدستور السياسى، والتقاليد والعادات التى صارت متأصلة فى السمات القومية وخلاصة القول، فإن شكلا مامن الحكم - باستعمال التعبير على أوسع معنى ممكن له - هو عبارة عن وحدة كالعملة تتطلب التوافق المتبادل لكل أنظمة شعب ما، إذا كان على الحكومة أن تبقى ثابتة ومحافظة على النظام.

وفى المقام الثانى، كان مونتسكيو يطارده خوفًا من أن الملكية المطلقة قد قوضت أركان دستور فرنسا التقليدى حتى أصبحت الحرية مستحيلة المنال إلى ما شاء الله. وكان مقته للاستبداد واضحًا للعيان حتى فيما زعم أنه عبارات إيجابية عن الحكومات مثل حكومات روسيا وتركيا وكان هدفه العملى - وإلى حد كبير أقوى أجزاء الكتاب تأثيرًا - هو تحليل الأحوال الدستورية التى تتوقف عليها الحرية، وبالتالى اكتشاف الوسائل لإعادة حريات الشعب الفرنسى القديمة وفيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، لا يبدو أنه توصل إلى نتيجة حاسمة وكتاباته أعطت عونًا وسلوى لكل من الرجعيين الذين كانوا يأملون فى عودة البرلمانات ومجالس الطبقات السياسية والمجالس الإقليمية، والأحرار الذين تطلعوا إلى محاكاة الحكم الإنجليزى.

ولم يكن هذان الجانبان من فكر مونتسكيو منفصلين فى كتاباته على وجه التحديد لا من حيث المكان أو الزمان أما كتابه «رسائل فارسية» (١٧٢١) فكان

أساسًا سخرية اجتماعية من حالة فرنسا، قدم فيها المؤلف احتراماته إلى الكنيسة ولويس الرابع عشر وأفول نجم البرلمانات واضمحلال طبقة النبلاء[٨] . وكان الفكر الكامن وراء النقد هو نفس مفهوم فكرة الحكم الاستبدادى التى أوضحها بالتفصيل فى «روح القوانين» ـ حكومة قضى فيها على كل القوى المتوسطة بين الملك والشعب، وقانون جعل مطابقا للإرادة الملكية ـ ولقد كان هذا التفسير للاستبداد هو الذى أضفى أهمية على فصل السلطات، الذى اعتقد مونتسكيو أنه عثر عليه فى الدستور الإنجليزى ومع ذلك فإنه فى «رسائل فارسية» كان يظن أن أفضل حكومة هى تلك التى «تقود الناس فى أفضل طريق مناسب لتصرفاتهم»، وأظهرت مناقشة لأسباب تناقص السكان نزعة نحو التأمل السوسيولوجى[٩].

ولقد استغرق تأليف «روح القوانين» أكثر من سبعة عشر عامًا على الأقل، وأدرك الجميع أن أجزاءه متباينة فالإشارات العارضة إلى إنجلترا فى الكتاب الأول حتى العاشر، لا توحى بأى حال من الأحوال، بالوصف المقدم عن الدستور الإنجليزى فى الكتاب الحادى عشر[١٠]، كما أن معالجة الدستور الرومانى فى نهاية ذلك الكتاب، بعد أن كشف النقاب عن فصل السلطات، يخالف ملاحظاته الأولى عن الجمهورية القديمة[١١] . ولا يبدو ثمة شك فى أن رحلات مونتسكيو فى أوربا فيما بين عامى ١٧٢٨ و ١٧٣١، وخاصة إقامته فى إنجلترا، قد شكلت التجربة الحاسمة فى تاريخه العقلى. وكان حبه للحرية فى مظهره المبكر يغلب عليه الطابع الأخلاقى، متولدًا عن دراسته للأدب الكلاسيكى، وعاكسًا إعجابًا بالجمهورية القديمة يشبه إعجاب ميكافيللى وميلتون وهارنجتون ويظل هذا الجانب من فكره، فى «روح القوانين» فى النظرية القائلة بأن الفضيلة أو الروح العامة هى شرط سابق لهذا الشكل من الحكومة ولكن ملاحظة مونتسكيو عن الجمهوريات القائمة فى إيطاليا وفى هولندا، ولا تحمل بأى حال من الأحوال، هذا المفهوم السابق تصوره؛ إذ أن إقامته فى إنجلترا أوحت بفكرة جديدة ـ وهى أن الحرية قد تكون النتيجة، ليس لأخلاقية مدنية سامية، بل لتنظيم صحيح للدولة أما كتابه الحادى عشر المشهور، عن تكوين الدساتير وفقًا لفصل السلطات فإنه يعدالسجل لهذا الكشف.

القانون والبيئة

صراحة تبدأ القواعد العامة لفلسفة مونتسكيو الاجتماعية بقانون الطبيعة، ففى الجملة الافتتاحية فى «روح القوانين» يقول: إن القانون يعنى «العلاقات الضرورية الناشئة من طبيعة الأشياء» وهذه الصيغة الغامضة تخفى عادة التباسًا لم يفعل مونتسكيو شيئًا لتوضيحه، وهما: حرية الإرادة، وذكاء الناس القاصر الذى يمنعهم عن حياة الكمال الظاهرة فى باقى أجزاء الطبيعة ولكنه عبر بأسلوب تأكيدى، فى تقديمه الحجج ضد هوبز، بأن الطبيعة. توفر فعلا مستوى من العدالة المطلقة من زمن أسبق على القانون الوضعى، وإنكار ذلك سخف كالقول: «قبل رسم الدائرة، كانت كل أنصاف القطر غير متساوية». ومن الجلى أنه لم يدرس أبدًا فكرة القانون الطبيعى بأية عناية فقد تضمن سرده، عوامل متباينة مثل معرفة الله، والشهوات الجسمية، وأحوال المجتمع الأساسية وكان هذا مجرد طريقة تقليدية للاستهلال. إن ما أثار اهتمامه كان الفكرة التى تذهب إلى أن هذا القانون الطبيعى الأساسى فى المجتمع، والذى جعله بالطريقة المعتادة متماثلا مع العقل، لابد أن يحدث أثره فى بيئات مختلفة فالمناخ، والتربة، والمهنة، وشكل الحكم، والتجارة، والدين والعادات، كلها ظروف مهمة فى تحديد ما يقيمه العقل (أو القانون) فى حالة معينة وهذه الملاءمة، أو علاقات الظروف الطبيعية والعقلية والتنظيمية، تشكل «روح القوانين» والواضح أن ما كان مونتسكيو يوحى به هو دراسة سوسيولوجية بمنهج مقارن، للأنظمة ولدى تأثرها بالأنظمة الأخرى وبالظروف الفيزيقية غير التنظيمية إن الافتراض بأنها جميعا متغيرات «لطبيعة» واحدة لا يكاد يزيد على كونه خرافة.

ليس من السهل أن نقدر بالتأكيد أصالة أو أهمية مشروع مونتسكيو غير أن ما ينسب إليه على وجه التحديد، هو المستوى العظيم الذى بموجبه اعتزم تنفيذه من المحتمل أن تكون الفكرة نفسها قد جاء بها فى أول الأمر من أرسطو، وبخاصة من مجموعة كتب «السياسة»[١٢]، التى حللت فيها فروق دقيقة لا حصر لها للديمقراطية والأوليجاركية في دولة المدينة. فلقد قرر أرسطو تمامًا وبمثل ما قرره بشأن علاقة الخلق القومى بالمناخ، أن القوانين لابد وأن تكيف وفق مجموعة

منوعة من الظروف الطبيعية والتنظيمية، وأن الحكم الصالح يجب أن يكون صالحًا وفقًا لهذا المعنى النسبى. ومن بين الكتاب المحدثين، أوحى بودان بنفس الأفكار، ولكن كلا من أرسطو وبودان لم يخطط استقصاء لما قد يسمى بالخطوات الكونية. لقد خدعت مونتسكو تلك المجموعة الكبيرة من أدب الرحلات الذى نما فى القرن السابع عشر، ويتناول موضوع السكان الأصليين فى الأمريكتين وفى أفريقية، وكذا الحضارات الغربية فى آسيا كان شاردان قد شدد فى «المفكرة» (١٧١١) على آثار المناخ، ومن هذا استمد مونتسكيو أغلب المعلومات التى استخدمت فى «رسائل فارسية» إن ما اعتزم القيام به كان إظهار إمكانية تغيير الأنواع الرئيسية للحكم، فى كل ذلك الحشد من الظروف التى ترغم هذه الأنواع على أن تكيف نفسها معها.

ولقد كانت نماذج أو أصناف الحكم ثابتة فى نظر مونتسكيو وأرسطو على السواء فلا يبدو لها سوى تأثير بيئتها. ونظرًا لأن أرسطو اقتصر على المدن الإغريقية، فإن هذا الفرض كان صحيحًا بدرجة كبيرة ولكنه كان أشدخطورة فى بحث مخطط على مستوى مونتسكيو ولو أخذت أهمية مشروعه بعين الاعتبار لوجدنا أنه كرس مجهودًا قليلا بشكل يدعو إلى الدهشة، لتحديد أشكال الحكم التى يمكن استخدامها مقارنة بمثل هذا القدر من الاتساع فهو لم يشرح الأسباب التى من أجلها أخذ جزئيًا بالتصنيف الثلاثى التقليدى، أو التى من أجلها تخلى عنه لقد أكد فحسب، أن الحكومات من ثلاثة أنواع: جمهورية (نوع من إدماج الديمقراطية بالأرستقراطية)، وملكية، واستبدادية. ويختلف الحكم الاستبدادى عن الحكم الملكى فى كونه تحكميًا ويميل مع الهوى، فى حين أن الأخير يكون نوعًا من حكومة دستورية تبعًا لأشكال القانون، ويتطلب استمرار «القوى المتوسطة»، كطبقة النبلاء والكوميونات، بين الملك والشعب وقد ربط مونتسكيو بكل شكل من أشكال الحكم هذه، «مبدأ» أو قوة محركة تتمثل فى سمة الرعايا، التى منها يستمد شكل الحكم قوته، وتعد ضرورية لاستمراره وقيامه بعمله وهكذا يعتمد الحكم الشعبى على الفضيلة المدنية أو على روح الشعب العامة، ويعتمد الحكم الملكى على الإحساس بالشرف لدى طبقة عسكرية، ويعتمد الحكم الاستبدادى على خوف رعاياه وخنوعهم.

من المستحيل أن نرى أن تصنيف مونتسكيو اتبع أى مبدأ على الإطلاق فبالنسبة إلى عدد الحكام تقع الحكومة الملكية والحكومة الاستبدادية فى قسم واحد، وبالنسبة إلى الدستورية، يمكن لحكومة جمهورية أن تكون بلا قانون كالحكومة الاستبدادية. وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية وفضلا عن ذلك فإن الفكرة القائلة بأن الحكومات الاستبدادية لا يسودها القانون، فكرة خيالية، كما كانت أيضًا الفكرة بأن أنواعه الثلاثة للحكومات تطابق بالترتيب الدول الصغيرة، والدول المتوسطة، والدول الكبيرة الحجم. وليس فى الإمكان الافتراض بأن هذا التقسيم لشكل الحكومات كان، بأى معنى، ناتجًا عن الملاحظة أو المقارنة وكاجتراء على الواقعية السياسية، لا يعتبر التقسيم قابلا للمقارنة مع نظرية هارنجتون فى أن الحكومات يمكن تقسيمها تبعًا لأشكال خاصة من ملكية الأرض ويبدو أن مونتسكيو اتبع فقط مصلحة ذاتية بعثها رد فعله الأخلاقى إزاء مشكلات فرنسا السياسية فجمهوريته القائمة على الفضيلة المدنية الثابتة لمواطنيها، هى الجمهورية الرومانية (أو تمجيده لها) دون أن يكون لها أية صلة بالجمهوريات الحديثة وحكومته الاستبدادية هى ما خشى أن فرنسا قد صارت إليه فى ظل سياسة ريشيليو ولويس الرابع عشر، بعد أن حرمت الحكومة المحلية والبرلمانات وطبقة النبلاء من امتيازاتها. أما الحكومة الملكية فكانت الشكل الذى رغب فى أن تبقى عليه فرنسا، أو الشكل الذى اعتقد فيما بعد، أنه كان قائمًا فى إنجلترا فالمجمل الرئيسى، إذن ، لنظرية مونتسكيو، لم يتحدد بموجب اعتبارات تجريبية، وإنما تحدد بمفاهيمة السابقة عما كان مستحبًا فى فرنسا.

ويتضمن «روح القوانين»، بقدر ما فيه من ترتيب، متابعة التعديلات فى القانون والأنظمة، المناسبة لكل شكل من أشكال الحكم، والاختلافات التى تتطلبها الظروف الطبيعية والتنظيمية فى كل منها ولكن ليس هناك، فى الحقيقة تسلسل كثير لموضوع البحث، فى حين أن ماليس له علاقة به يفوق الحد المألوف فالكتب من الرابع حتى العاشر، تتناول الأنظمة التعليمية، والقانون الجنائى، وقوانين الفخامة والإسراف، ومركز المرأة، والمفاسد الأخلاقية المميزة لكل نوع، ونموذج

التنظيم العسكرى لكل منها ويتضمن الكتابان الحادى عشر والثانى عشر، المجادلة الشهيرة فى الحرية السياسية والمدنية، والكتاب الثالث عشر سياسات فى النظام الضرائبى. أما الكتب من الرابع عشر حتى السابع عشر، فذات علاقة بآثار المناخ فى الحكم والصناعة، وعلاقته بالعبودية والحرية السياسية، ويتناول الكتاب الثامن عشر، بشكل أكثر إيجازًا، آثار التربة وفيما يتعلق بالكتاب التاسع عشر الذى يرتد بتناقض إلى تأثير العرف نجد أنه حتى هذا الموجز الهزيل يأخذ فى التفكك أما الكتب من العشرين حتى الثانى والعشرين فعبارة عن ملاحظات عملية حرة عن التجارة والنقود، والكتاب الثالث والعشرين عن السكان، والكتابان الرابع والعشرين والخامس والعشرين عن الدين وينتهى البحث متثاقلا، فى الكتب من السادس والعشرين حتى الحادى والثلاثين بملاحظات عن تاريخ القانون الرومانى والإقطاعى.

من المستحيل تمامًا تلخيص النتائج التى وصل إليها مونتسكيو فهى فى الغالب عرضية، وتعتمد كقاعدة عامة، اعتمادًا يسيرًا على ما يزعم أنه الدليل. فبالنسبة إلى غرضه الرئيسى يمكن القول بأنه يتأرجح بين اتجاهين كامنين بالفطرة فى المبادئ المشوشة التى بدأ منها. فمن ناحية، كان يميل إلى افتراض أن القانون البشرى يتمشى مع العقل، وبناء على ذلك يكون ثمة سبب طيب يبرر، فى ظل الظروف المحيطة، أى عرف قد يكون استقر على نطاق واسع وبصفة دائمة وقد اتفق مثل هذا الموقف مع نزعته المحافظة بوجه عام، ومع النظرية القائلة بأن الأسباب الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيرًا مباشرًا فى القدرات العقلية والأخلاقية ومع ذلك فلو سرنا بهذا الرأى إلى نتيجته المنطقية لكان معناه نسبية أخلاقية تامة، وهذا بالتأكيد لم يكن أبدًا موقف مونتسكيو ومن جهة أخرى ربما تراءى لمونتسكيو فى العادة، أن المناخ وبعض الأنظمة (كالرق وتعدد الزوجات) هى ظروف مضادة ينبغى تعويضها عن طريق التشريع لإحداث نتيجة أخلاقية طيبة وهذه الطريقة فى تفسير التطور السياسى تنطوى على أن الأفكار الأخلاقية، للمشرعين على الأقل، مستقلة عن السببية الاجتماعية، وأن التأثير السببى للمناخ وأمثاله يكون فعالا على الأخص إذا ما أخذ فى حسبانهم ومثل هذه

النظرية، تبخس من قيمة نظرية اجتماعية للسياسة، وتكرر الأفكار المبالغ فيها التى روجها ميكافلى حول تأثير الحكام ونفوذهم ومع ذلك، كان مونتسكيو فى الحقيقة أقل وزرًا فى هذا الصدد من معاصريه.

ولذلك يكون من المستحيل إضفاء أى معنى دقيق جدًا على عبارة مونتسكيو المأثورة عن أن القوانين يجب أن تتكيف وفق الظروف التى تعيش فيها أمة ما. ما من شك أنها أوحت بوسيلة تصحيح لمعالجة مجردة بحتة أو بدهية للعدل السياسى. وما من وشك أيضًا أنها أوحت بدراسة مقارنة للقانون على نطاق واسع، ولكنها تركت خطة هذه الدراسة غامضة تمامًا. أما إيحاء مونتسكيو الأكثر إيجابية - وهو أن القوى الطبيعية كالمناخ تحدث تأثيرًا مباشرًا فى الجسم وبالتالى فى العقل - فقد شارك مصير نفس الافتراض فى علم الأحياء، وهو الافتراض الذى بدا فى نظر لامارك ذا مستقبل مرموق. والقول بأن مونتسكيو واجه واستخدم فعلا، طريقة استقرائية ومقارنة لدراسة الأنظمة الاجتماعية، يجب أن يؤخذ بتحفظ مفرط فى معناه فبما كانت قلة من واضعى النظرية السياسية المهمين، أكثر إدمانًا على التعميمات المتسرعة أو أقل ميلا للتمييز بين الاستدلال الصحيح وبين الاندفاع الناتج عن الاقتناعات السابقة فيقينًا كان مونتسكيو رجلا واسع الاطلاع، ولكن معرفته كانت غير دقيقة، لا فى ضوء المستويات الثقافية فى زمن لاحق، بل فى حدود أبعاد المصادر التى كانت تحت تصرفه. إن سعة علمه الفذة، استخدمت على مدى واسع، لتوضيح معتقدات ربما كانت هى بعينها بالضبط، لو لم يسمع أبدًا عن بلاد فارس وحتى فى الأمور السياسية فى أوربا، والتى كانت واضحة أمام عينيه، لم يكن مونتسكيو مراقبًا كميكافيللى أو بودان، أو حتى هارنجتون، الذين لم يقدموا مثل هذه المزاعم لمجموعة المعارف العامة إن ما أنقذه من تهمة كونه مدعيا كيسًا للعلم، لم تكن منجزاته العلمية، بل حماسته الصادقة للحرية لقد كان رجلا فاضلا، بدأت الحقائق الخالدة تأخذ فى الذبول أمامه، ولكنه افتقر إلى القوة البناء لمواصلة السير بدونها.

فصل السلطات

وعلى العموم، لم يخطئ معاصرو مونتسكيو، فى تقديرهم بأن أهميته تكمن فى نشر ودعم الاعتقاد بأن الأنظمة البريطانية هى الوسيلة إلى الحرية السياسية فقد حررته إقامته فى إنجلترا من مفاهيمه السابقة بأن الحرية السياسية تتوقف على فضيلة عليا لم تكن معروفة إلا لدى الرومان، ولم تتحقق إلا فى دولة المدينة كما أعطت هذه الإقامة قوة لكراهيته العميقة للاستبداد، وأوحت إليه بطريق قد يكون فيه علاج لأثر الاستبداد الخبيث فى فرنسا ولعل من غير الصحيح أن مونتسكيو نفسه اعتقد فى إمكان محاكاة الحكم الإنجليزى فى فرنسا ولكن المؤكد هو أن الكتاب الحادى عشر المشهور من «روح القوانين» الذى نسب فيه الحرية بإنجلترا إلى فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، إلى توازن هذه السلطات كل ضد الأخريات، قد أقام من هذه المذاهب عقائد جوهرية فى إنشاء الدساتير الحرة ليس ثمة جدل فى مدى تأثير مونتسكيو فى هذا الصدد، ويمكن الاستدلال عليه، بمطلق الحرية، فى وثيقة الحقوق للدستورين الأمريكى والفرنسى[١٣].

كانت هذه الفكرة، بلا ريب، إحدى أقدم الأفكار فى النظرية السياسية فنظرية الدولة المختلطة كانت قديمة قدم قوانين أفلاطون، وانتفع بها بوليبيوس فى تفسير الثبات المفترض للحكومة الرومانية، وكانت فكرة الحكومة الملكية المخففة أو المختلطة مفهوما شائعا على مدى العصور الوسطى، كما كانت دستورية العصور الوسطى تعتمد فى الواقع على نوع من تقسيم السلطات، تمييزًا لها عن السلطة السامية التى ادعتها الملكية الجديدة ولقد أضفت المجادلات فى إنجلترا، بين التاج ومحاكم القانون العام، وكذا بين التاج والبرلمان، أهمية محسوسة على فكرة فصل السلطات فاعتبرها هارنجتون شيئًا أساسيًا بالنسبة إلى الحكم الحر، وجعلها لوك مركزًا مساعدًا فى نظريته فى أولوية البرلمان ولكن فى الحقيقة، لم يكن لفكرة الحكم المختلط، على الإطلاق، أى معنى محدد تماما فقد تضمنت جزئيًا، نوعًا من المشاركة والموازنة بين مصالح وطبقات اقتصادية واجتماعية، وإلى حد ما المشاركة فى السلطة بالجمعيات كالكوميونات والبلديات، وبدرجة

بسيطة فقط، تنظيمًا دستوريًا للسلطات القانونية ولعل فائدتها الكبرى كانت بمثابة نوع من الثقل الموازن ضد المركزية المتطرفة، وبمثابة تنبيه بأن أى تنظيم سياسى لن يتحقق له النجاح إلا إذا استطاع أن يأخذ على عاتقه الكياسة والمعاملة العادلة بين أجزائه المختلفة.

ويقدر ما قام به مونتسكيو فى تعديل النظرية القديمة، فإن هذا التعديل كان تحوير فصل السلطات إلى نظام من مراجعة وموازنة قانونية بين أجزاء أى دستور والواقع أنه لم يكن على درجة كبيرة فى الدقة، فالكثير مما تضمنه كتابه الحادى عشر كالمزايا العامة للمنظمات النيابية مثلا أو المزايا الخاصة لنظام المحلفين أو لطبقة النبلاء الوراثية، لم يكن له علاقة بفكرة فصل السلطات. وبرغم أن الشكل المحدد لنظريته اعتمد على الافتراض بأن كل الوظائف السياسية يجب بالضرورة أن تكون قابلة للتقسيم إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، فإنه مع ذلك لم يكرس أية مناقشة على الإطلاق لهذه النقطة الحاسمة. كما أن إمكان إجراء فصل جذرى بين التشريع والأعمال القضائية، أو بين رسم السياسة والرقابة على تنفيذها، كان يصعب أن يلقى القبول من أحد فلاسفة السياسة الواقعيين فى أى عصر. إن مونتسكيو، ككل من استخدموا هذه النظرية، لم يفكر حقًا، فى فصل مطلق للسلطات الثلاث: فالسلطة التشريعية ينبغى أن تستجيب لدعوة الحل من السلطة التنفيذية، السلطة التنفيذية تستبقى حق الاعتراض على التشريع، السلطة التشريعية ينبغى أن تمارس سلطات قضائية استثنائية ففكرة فصل السلطات كما وصفها مونتسكيو، وكما بقيت دائمًا، اعترضها مبدأ نقيض ـ هو القوة الأكبر للسلطة التشريعية ـ جعلها فى الواقع عقيدة يكملها بحق امتياز غير محدود فى عمل الاستثناءات.

والواقع اللافت للنظر بالنسبة إلى الصيغة المعدلة التى وضعها منتسكيو فى فصل السلطات أنه اعترف بكشفها عن طريق دراسة الدستور الإنجليزى. والحقيقة أن الحروب الأهلية قد دمرت آثار عقائد القرون الوسطى، مما جعل من المناسب تسمية إنجلترا بالحكومة المختلطة، وأن ثورة ١٦٨٨ قد وطدت سيادة البرلمان وتفوقة والمؤكد أنه عندما زار مونتسكيو إنجلترا لم يكن وضع الوزارة

محددًا بشكل واضح جدًا، بيد أنه ما كان أحد يعتمد على الملاحظة الحرة لينتقى فصل السلطات واعتباره المظهر البارز للدستور ولكن مونتسكيو لم يعتمد على الملاحظة. إنه تعلم من لوك وهارنجتون ماذا يتوقع، وفيما عدا ذلك فإنه تبنى الأسطورة التى كانت منتشرة بين الإنجليز أنفسهم. وهكذا لعله قد تعلم من صديقه بولنجبروك.

«بموجب هذا الخليط من السلطة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، الممزوجة معًا فى نظام واحد، وبموجب هذه القوى السياسية الثلاث التى توازن بعضها بعضًا، أمكن الحفاظ على دستور حكومتنا الحرة مدة طويلة دون انتهاك»(١٤).

ويرجع الفضل فى صيانة نظرية الدستور هذه ـ تحت تأثير مونتسكيو إلى حد ما ـ إلى بلاكستون، إذ أنه حتى بيرك، برغم كونه آخر من يأخذ فكرة الفصل الجامد للسلطات القانونية مأخذ الجد، اعتقد أن الثورة قد تمخضت عن توازن للمصالح والطبقات ولم تتعرض فكرة فصل السلطات للهجوم الفعال إلا بعد قيام بنتام بتوجيه النقد إلى بلاكستون، فى مؤلفه «نبذة عن الحكم» (١٧٧٦).

فولتير والحرية المدنية

بخلاف تحليل «روح القوانين» للدستور الإنجليزى فإنه لم يكن من حيث المعانى التى تضمنها عملا مميزًا للفكر السياسى، فى القرن الثامن عشر. فقد أوحى الكتاب على الأقل، بأن الأنظمة السياسية تتوقف على أسباب طبيعية واجتماعية، وما يترتب على ذلك من نسبية القيم السياسية، وهو ما كان يتعارض مع الفكرة السائدة فبوجه عام كان الكتاب الفرنسيون فى القرن الثامن عشر يعتقدون اعتقادًا راسخًا شأنهم شأن كتاب القرن السابع عشر أن العقل يوفر مستوى مطلقًا يمكن به تبرير أو شجب السلوك الإنسانى والأنظمة الاجتماعية مرة واحدة وإلى الأبد وفضلا عن ذلك، فإن انتصارى الفكر الحديث العظيمين ـ فيزياء نيوتن وسيكولوجية لوك ـ ظهر مؤقتًا أنهما يستجيب ان لمثل هذا التفسير. فقد أعطى نجاح نيوتن فى صياغة القوانين الطبيعية الميكانيكية، والصحيحة دون

قيد يفرضه الزمان أو المكان، لونًا للافتراض القائل بأن الأحداث السياسية والاقتصادية يمكن معالجتها بنفس الأسلوب ذى الطابع العام إلى حد كبير، فى حين أن اقتراح لوك بشأن تاريخ طبيعى عام للعقل، والذى يجرى تصوره وفق خطوط شبيهة فى جوهرها بالخطوط التى اتبعها علم الطبيعة عند نيوتن، هذا الاقتراح تضمن التفسير السيكولوجى للعمليات الاجتماعية دون الإشارة إلى قيود يفرضها التاريخ أو تطور الأنظمة كان نيوتن ولوك الكاتبين اللذين ارتفع سلطانهما إلى أعلى الدرجات خلال القرن الثامن عشر وكان جعل فيزياء نيوتن وفلسفة لوك فى متناول مدارك الجمهور، المشروعين اللذين جاء بهما فولتير من إنجلترا عند ما عاد إلى فرنسا فى سنة ١٧٢٩(١٥).

كان إعجاب فولتير بإنجلترا موجهًا نحو حكومتها التمثيلية، بدرجة أقل مما كان موجهًا نحو حرية المناقشة والنشر التى سمحت بها ومن ثم، فإن الأثر الأول لفلسفة لوك فرنسا لم يكن سياسيا إلا بطريق غير مباشر ولقد جاء من «رسائل عن التسامح» بمثل ما جاء من «رسالات فى الحكم»، وتطابق مع كل من تقليد الدستورية الفرنسية التى انتهك لويس الرابع عشر حرمتها بإلغاء قانون نانت وآثار مذهب بييربيل فى التشكك الخفيف وهو المذهب الذى جادل - حتى قبل نشر لوك لجدله المشابه - بأنه لا وجود لعقيدة دينية لا تقبل الشك، أو لا غنى عنها للأخلاق إن الرقابة الجائرة على كل من الرأى الدينى والسياسى جعلت حرية النشر مشكلة حيوية فى فرنسا وفى مجال هذه القضية، لم يكدح أى كاتب وبغير كلل أو ملل، مثلما كدح فولتير. ولعل هجومه على اضطهاد المسيحية كان أعظم إسهام قدم أبدًا لحرية الرأى ولكنه فصل هذه الحملة إلى حد كبير عن قضية الحكم الشعبى، وهى سياسة لم تكن بعيدة النظر جدًا، إذ أن الحرية المدنية كانت بعيدة المنال مالم تأت معهما الحرية السياسية لقد كان قليل الاهتمام بالسياسة لذاتها، وعديم الاهتمام مطلقًا بجماهير الشعب التى كانت فى نظره تمثل الغلطة والغباء. ولكن اهتمامه بحرية العلماء كان شديدا، وكان على قدر كاف من النزعة الإنسانية بحيث أثاره ما تضمنه القانون الجنائى الفرنسى من مظاهر الغباء والوحشية. وخير من هذا كله، أنه كان مشاكسا باستمرار وملك

موهبة النكتة المليحة التى تستطيع أن تجعل أعداءه موضع السخرية. وبما أن الجدل مع أنظمته عديمة التفكير شىء مستحيل، كانت السخرية أكثر أسلحته فعالية ولكن بسبب الرقابة على النشر فإن هذا الأسلوب فى الهجوم على الكنيسة وأيضًا على الدولة، كان يقتضى استخدامه أساسا بالتلميح والمواربة. وقد أوضح ديدرو فى «الموسوعة»، الخطة التى بموجبها كانت تحرر هذه الأداة العظيمة الناطقة بلسان مذهب الحرية:

فى جميع الحالات قد يبدو فيها تحيز وطنى يستأهل التبجيل، فإن المقال المختص، ينبغى أن ينشره بكل احترام، مع كل ما فى موكبه من مفاتن واحتمالات. ولكن صرح الوحل ينبغى أن يهدم، وأن تنثر فى الهواء كومة من الغبار عديمة الجدوى، بالتلميح إلى المقالات التى بها مبادئ صلدة تصلح كأساس للحقائق المضادة. وهذه الطريقة لرجال غير مخادعين، تؤثر فى الحال فى عقول من الطراز الصحيح، كما تؤثر بنجاح وبدون أية نتائج مزعجة سرا ودون جلبة، فى عقول من كل وصف(١٦).

ولا يتضمن ماهو جديد من أفكار فولتير فى الدين والتسامح، أية خاصية ذاتية لها فهى لا تختلف عن أفكار لوك إلا اختلافًا طفيفًا يتمثل فى إنكار أكمل للوحى الإلهى، ولا تختلف على الإطلاق عن أفكار الكثيرين من الإنجليز. ولكنها اتخذت فى فرنسا نغمة راديكالية كانت تفتقر إليها فى إنجلترا، وكان هذا صحيحًا أيضًا بالنسبة لفلسفة لوك السياسية ويرجع هذا إلى البيئة التى وجدت فيها أكثر مما يرجع إلى الأفكار نفسها. فنظرًا لما كانت عليه الحكومة الفرنسية والكنيسة الفرنسية، فإن أية أفكار حرة وحتى المعتدلة منها، كانت تعتبر هدامة ونفس الفلسفة، لو نظرنا إليها بصورة مجردة، والتى كانت ذات نغمة محافظة فى إنجلترا، كانت هى بعينها تماما ذات نغمة راديكالية فى فرنسا وكما أوضح جون مورلى، كان جميع الإنجليز الذين وضعوا أنماطًا من الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر فى جانب «الوضع القائم»، فى حين أن أية مجموعة مماثلة من الكتاب الفرنسيين، كانت تشمل الكثيرين ممن كانوا أهدافًا لاضطهاد نشط فعال.

هلفشيوس: مذهب المنفعة الفرنسى

حدث التوسع النظرى فى فلسفة لوك الاجتماعية وفق خطوط متشابهة فى كل من فرنسا وإنجلترا. فكتاب «رسائل عن الحكم»، وهى تعتمد بشكل كبير على بدهية الحقوق الفردية، وكذلك نظرية المعرفة بالكتاب الرابع من «مقال»، هذه جميعًا لم تكن لها علاقة بما كان معترفًا به لأول وهلة، على أنه أكثر أجزاء مصنفه إيعازًا - تاريخ طبيعى للإدراك العقلى فى حدود أفكار مستمدة فى النهاية من الحواس، وهو ما قد حاوله فى الكتاب الثانى ولذلك فإن التطور التأملى لفلسفة لوك، كان معنيا بتوسيع نطاق أطلق عليه اسم «الطريق الجديد للأفكار»، وبالتخلص من الديكارتية التى كانت لاتزال تميز على الأخص، نظريته فى المعرفة العلمية. ولعل الكتاب الذى حول كفة الميزان كان المقال الصغير الناجح بصورة براقة والذى وضعه باركلى عن «نظرية جديدة فى الرؤيا»، والمنشور سنة ١٧٠٩ والقائم جزئيًا على أفكار ملبرانش*، والذى أوضح كيف يمكن استخدام القانون السيكولوجى عن الترابط استخدامًا فعالا فى تحليل وتفسير عملية عقلية (الإدراك الحسى الظاهر للأعماق) كانت تبدو موحدة وفطرية وفضلا عن ذلك، كانت هذه الطريقة فى تطوير فكر لوك تبدو متمشية مع إعجابه الشخصى بفيزيقية نيوتن. وفى «رسالة» (١٧٣٩) قام هيوم بمقارنة فكرة ترابط الأفكار كقاعدة تفسيرية فى علم النفس، مع ظاهرة جذب الجاذبية الأرضية فى العالم الطبيعى ومنذ ذاك الحين وما تلاه كانت تفسيرات العمليات العقلية تعنى ردها إلى عناصر الإحساس وإظهار نشوئها، من خلال قانون الترابط وقبل منتصف القرن، كان كونديالك قد جعل هذا النوع من علم النفس مألوفًا فى فرنسا.

والآن احتاجت أفكار لوك الأخلاقية والسياسية إلى التنقيح، لأنها كانت تعتمد على قوة العمل الحدسية، فى إدراك حقائق جلية. كان يرفض الأفكار الفطرية، ولكن فى الحقيقة لم تكن الحقوق البديهية للأفراد، شيئًا مختلفًا عنها، وفضلا عن ذلك لم تكن ثمة صعوبة كبيرة فى تكوين نظرية للسلوك الإنسانى، قد تجعلها قابلة للتفسير أيضًا بفكرة ترابط الأفكار فالافتراض فى أبسط صوره، كان انتحال قوتين فطريتين للبواعث، الرغبة فى اللذة والنفور من الألم، وتفسير كل

البواعث الأكثر تعقيدًا باعتبارها مشتقات، بواسطة ترابط اللذة أو الألم مع أسباب أكثر أو أقل بعدًا عنها، أى انعكاسات صور مشروطة فى جوهرها والغاية من السلوك الإنسانى هى مجرد التمتع بأقصى ما يمكن من اللذة، وتكبد أقل ما يمكن من الألم وهذه النظرية كانت قد نشأت فى إنجلترا(١٧) خلال السنوات الثلاثين والسنوات الأربعين من القرن الثامن عشر، ثم برزت فى صورة متقنة فى فرنسا، فى كتاب هليفشيوس «عن العقل ـ De Pesprit» سنة ١٧٥٨ ومرة أخرى كان هناك اختلاف مثير للدهشة، بين النغمة التى كانت فى إنجلترا لهذه الأخلاقيات المبنية على مذهب المنفعة، وبين النغمة التى اكتسبها فى فرنسا. ففى إنجلترا كانت النظرية فى الأصل نظرية لا هوتية بل وكنسية، مفضلة لدى السنيين أو ذوى العقائد التقليدية المتعصبة، بسبب الأهمية التى علقوها على لذات وآلام الحياة الآخرة أما فى فرنسا، فجعلها هلفيشيوس برنامجًا للمشرع المصلح الذى يستطيع الاستفادة من آلية البواعث الإنسانية لتحقيق التوافق الأكمل بين سعادة الفرد ورفاهية المجموع أى باختصار، جعل مبدأ القدر الأكبر من السعادة أداة للإصلاح، ونقلها من بعده إلى خلفيه بيكاريا* وبنتام. وهكذا كان الثانى قد تعلم فى فرنسا، ومن هلفيشيوس فى بادئ الأمر، فلسفة إنجليزية كان يستطيع إعادتها إلى إنجلترا والانتفاع بها كوسيلة لإصلاح راديكالى، ولو أن مبادئها الفلسفية كانت بمثابة حصون للسنة الإنجليزية لمدة نصف قرن من الزمان.

يقول هلفيشيوس فى مقدمة كتابه «عن العقل» إنه حاول معالجة علم الأخلاق كأى علم آخر، وجعله تجريبيًا كعلم الطبيعة فقد مال علماء الأخلاق إلى أن يكونوا إما مرشدين واعظين، وإما منذرين متوعدين، وكلاهما لا طائل تحته على السواء، إذ لابد أن تبدأ الفضائل الخلقية من إدراك للقوى المسببة لتصرفات البشر وأعمالهم والقاعدة الأولى للسلوك، هى حقيقة أن الناس يجب بالضرورة أن يسعوا وراء مصالحهم هم، ومن ثم فالمصلحة الشخصية فى علوم الأخلاق، تحتل نفس مركز الحركة فى علوم الطبيعة وأن ما يحكم عليه أى إنسان بأنه خير، هو ما يفترضه مؤديا إلى تحقيق مصالحه وكذلك فإن ما تعتبره أيه جماعة من الناس، أو أية أمة من الأمم، فضيلة خلقية، هو ما تعتقد أنه يؤدى إلى تحقيق مصلحة عامة.

«يندد علماء الأخلاق دائما، بشرور الناس، غير أن هذا يوضح قلة ما يفهمونه فى الموضوع فالناس ليسوا أشرارًا، بل هم خاضعون فحسب لسلطان مصالحهم الشخصية ولن يغير نواح علماء الأخلاق بالتأكيد، هذه القوة الدافعة للطبيعة البشرية إن ما يستحق أن يكون موضع التذمر، ليس شرور الناس، بل هو جهل المشرعين، الذين وضعوا دائمًا مصلحة الأفراد فى مركز المتعارض مع المصلحة العامة(١٨).

فالمعيار العقلى الوحيد للسلوك عموما، يجب إذن أن يكون أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس، وكل ما يتعارض مع ذلك، يكون خيرًا خاصا بطبقة أو جماعة معينة ولعل جماعة من الناس تكون لديها فكرة خاطئة عن أسباب سعادتها، وبالتالى فإنها تضع مستوى خاطئا، ولعل فئة قليلة من الناس، قد تستغل فئة أكبر، من أجل مصلحتها الشخصية والعلاج فى كلتا الحالتين يكون إدراكًا بعقل أكثر استنارة للمصلحة الحقيقية، أو استنارة عقلية أوسع انتشارًا وبهذا تصبح المبادئ الخلقية مشكلة «المشرع» الذى يجب عليه أن يجعل المصلحة الخاصة منسجمة مع مصلحة المجموع كما يجب عليه، قبل كل شىء، أن ينشر المعرفة التى بها يستطيع الناس أن يرتأوا كيف تتضمن الرفاهية العامة رفاهيتهم الشخصية ونظرًا لأن تعليم المبادئ الخلقية قد أودع على مدى واسع، فى أيدى المتعصبين من الناحية الدينية، ولأن الطغاة من الحكام كانوا دائمًا غير راغبين حقًا فى الخير العام، ولأن الناس كانوا كسالى وجهلة ويؤمنون بالخرافات، لهذا ظل علم الأخلاق متأخرًا بالنسبة إلى العلوم الأخرى من العبث مطالبة الناس باحترام الفضيلة، وتركهم تحت رحمة أنظمة تشجع على الرذيلة إن إدراكًا صائبًا للدوافع الإنسانية، يضع قوة غير محدودة فى أيدى الحكام العقلاء، ويكشف عن إمكانيات نية لا حدود لها للتقدم فى سبيل السعادة البشرية وعلم الأخلاق الذى يفهم على هذا الإدراك يصبح المفتاح للسياسة العامة...

«إن الوسيلة الوحيدة لجعل الناس فضلاء، هى القوانين الصالحة ففى سن الشرائع برمته، ينطوى على إجبار الناس، بعاطفة حب الذات، على أن يكونوا دائمًا منصفين فى تصرفاتهم مع غيرهم. ومن الضرورى لسن مثل هذه القوانين، معرفة أعماق النفس البشرية، وعلى وجه

الخصوص معرفة أن الناس، رغم اهتمامهم بأنفسهم وعدم اهتمامهم بغيرهم، لم يولدوا صالحين ولا طالحين، ولكنهم قابلون لأن يكونوا صالحين أو طالحين حسبما توحدهم أو تفرقهم مصلحة مشتركة فالتفضيل الذى يشعر به كل إنسان لنفسه ـ وهو شعور يتوقف عليه استمرار الجنس البشرى ـ تطبعة الطبيعة فى ذهنه بشكل لا يمحى، وأن الإحساس» العضوى يولد فينا حب اللذة وكراهية الألم، وأن اللذة والألم بذرا بذور حب الذات فى قلوب كل الناس، وهذا ينمو بدوره إلى عواطف تنبثق منها كل فضائلنا ورذائلنا»[١٩].

وقد أيد هلفيشيوس استنتاجه بتطوير الحجة السيكولوجية الموعز بها فى هذه العبارة فالرغبة فى اللذة والعزوف عن الألم هما فقط الدوافع الفطرية، ووصفهما بصيغة استعارها بنتام من بعده بأنهما «الحارسان الواقيان» اللذان زودت بهما الطبيعة الإنسان. أما الدوافع الأخرى، فكلها تعتبر «مقلدات زائفة» (Factices) تنشأ من ترابط اللذة والألم مع تصرفات تعتبر أسبابا أكثر أو أقل بعداً عنها. وعلى هذا الأساس أقام ما قد يسمى بالنظرية السيكولوجية فى ثقافة العقل، متعارضة مع نظرية مونتسكيو القائلة بأنها متأثرة مباشرة بالمناخ وما شابهه، ومتضمنة إنكاراً لتأثير الجنس وبما أن كل العمليات العقلية ترد إلى ترابطات فإنه استنتج عدم وجود فروق فطرية للملكة العقلية، فتشكيل الترابطات يتوقف على الانتباه، والانتباه يتوقف على القوة الدافعة التى توفرها اللذة أو الألم ليس هناك، على وجه الخصوص، ملكات فطرية خلقية، فأفكار الخير والشر التى يكونها الإنسان، تتوقف تماماً على الظرف، أو بمعنى أوسع التعليم، الذى يجعلها مرضية أو غير مرضية ومن ثم فإن سمو أو انحطاط أخلاق أمة ما، ينتج أساساً من التشريع فالاستبدادية تجعلها متوحشة، فى حين أن القوانين الصالحة تسبب نوعاً من الانسجام الطبيعى بين المصالح الفردية والمصالح العامة وعلى العموم، فإن الناس ذوى الأخلاق الصالحة والسامية يظهرون أينما تنشئ حنكة المشرعين الجزاء السديد للنبوغ والفضيلة وتلك المهمة، رغم صعوبتها، ليست مستحيلة وتطوير أخلاق أى شعب إلى أى مستوى، يكون بسيطاً على الأقل، من ناحية المبدأ، إنه ينطوى على خلق الدوافع الضرورية إلى الفضائل المرغوب فيها، عن طريق توفير زيادات فى مقدار اللذة أو الألم عند النقط الاستراتيجية.

ولقد بدت فلسفة السيكولوجية الترابطية والأخلاق المبنية على مذهب المنفعة، الحقوق البديهية، بمعيار واحد للقيمة، هو أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس والواقع أنها كانت أكبر من تبسيط إلى حد بعيد؛ ذلك أنها بتطبيقها الواسع النطاق، هدمت الحق الطبيعى، ونظرية العقد فى نشوء الحكم، ونظام القانون الطبيعى برمته، الذى كان مفروضًا أنه يضمن انسجام المصالح الفردية فى المجتمع وليس من كاتب فى القرن الثامن عشر، كان واضحًا تمامًا فى هذه النقطة، سوى هيوم، إذ أنه حتى بنتام الذى اتبعه فى وضع المنفعة فى مركز متعارض مع الحقوق الطبيعية، كان بعيدًا عن إدراك كل التورطات الناتجة عن هذا العمل. فالأخلاق والأنظمة الاجتماعية، لو كانت مبررة فقط بمنفعتها، فإن الحقوق يجب أن تكون أيضا كذلك، وبالتالى يكون أى ادعاء بحق طبيعى، إما هراء وإما مجرد سبيل مشوش للقول بأن الحق يؤدى فعلا إلى أوفر سعادة ويبدو أن هلفيشيوس كان غافلا تماما عن هذا التناقض.

وعندما أخذت فلسفة الأخلاق المبنية على مذهب المنفعة تحدث أثرها فعلا، فإنها تضمنت افتراضات لم تكن بأى حال من الأحوال، مبررة بمبدأ المنفعة، بل كانت مقبولة كحقيقة بديهية وعلى هذا، فإن الافتراض بأن سعادة كل فرد يمكن أن ترتفع فى الحال إلى أقصى درجة، لم يكن سوى الاعتقاد القديم فى انسجام الطبيعة، والذى كان مفروضًا أن يبرهن على أن تحقيق كل الحقوق الفردية سوف يوجد المجتمع الأكثر انسجاما وفضلا عن ذلك، فإن الافتراض بأن سعادة فرد واحد ينبغى أن تحسب على أساس أن قيمتها هى نفس قيمة سعادة أى شخص آخر، كان مطابقًا للاعتقاد فى المساواة الطبيعية. كان من الممكن تمامًا، أن كلا المبدأين: المنفعة والحق الطبيعى، سوف يؤديان إلى نتائج عملية متعارضة، وهذا ما حدث فعلا إلى حد ما فالنتيجة التى استخلصها هلفيشيوس من مبدأ المنفعة، وهى أن مشرعًا عاقلا سوف ـ يستخدم الألم والعقوبات لتحقيق توافق بين مصالح الناس، هذه النتيجة لم يكن من الضرورى أن تعنى أية درجة كبيرة من الحرية. وعلى عكس ذلك، تضمن القانون الطبيعى أن مصالح الناس تكون منسجمة طبيعيًا إذا ما تركوا أحرارًا وهذه الحجة استخدمها الاقتصاديون لإثبات

أن المشرع ينبغى أن يرفع يديه عن التجارة. إن ما يربط الجدلين بعضهما ببعض، لم يكن المنطق، بل كان الواقع بأن الذين استخدموهما كانوا متفقين تماما على النتائج التى يبغون الوصول إليها وكان الدفاع باسم المنفعة أو باسم القانون الطبيعى عن نفس الإصلاحات السياسية واحداً.

الفزيو قراط

إن مذهب المنفعة الذى طوره هلفيشيوس كنظرية للأخلاق والتشريع، امتد فى آن واحد إلى علم الاقتصاد ففى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب «عن العقل»، نشر كيناى كتابه «الجدول الاقتصادى» والفزيوقراط، شأنهم شأن هلفيشيوس، اعتبروا اللذة والألم المصدرين للتصرف الإنسانى، وأبرزوا المصلحة الشخصية كقاعدة أساسية لأى مجتمع جيد التنظيم، ولكنهم لم يسمحوا للمشرع بأى دور، ومهمته كانت سهلة، وهى تجنب التدخل فى السير الطبيعى للقوانين الاقتصادية فنظراً لأن كل إنسان يعتبر أحسن حكم فيما يخص مصلحته الشخصية، فإن أضمن سبيل إلى جعل الناس سعداء، هو تقليل القيود على مجهود الفرد وإبداعه، ومن ثم، ينبغى أن تقلل الحكومات من التشريع إلى الحد الأدنى الذى لا يمكن الاستغناء عنه لمنع الجور على الحرية الفردية وهذا الجدل يفترض وجود قوانين اقتصادية طبيعية ـ وهى ما سماها آدك سميث فيما بعد: «النظام الواضح والبسيط للحرية الطبيعية» ـ تحقق القدر الأكبر من الرفاهية والانسجام عندما تترك بلا تدخل لقد كان بمثابة تشويش عجيب لمعنيين مختلفين تماما للقانون الطبيعى، المعنى الأقدم وهو وضع مستوى للعدالة والعقل الراجح والمعنى الأحدث وهو مجرد إعطاء تعميم تجريبى ومن وجهة النظر المجردة للمنفعة، لم يكن هناك مبرر لافتراض أن سياسة إبعاد الحكومة عن الأعمال التجارية، تؤدى حتما إلى أوفر خير لأكبر عدد فالحرية الاقتصادية لم يفترض أنها تتضمن الحقوق السياسية، أى إن الفزيوقراط كانوا راضين عن الحكومة الملكية المطلقة إذا اتبعت سياسة اقتصادية مستنيرة. وعلى العموم، كان كل الفلاسفة الفرنسيين ـ باستثناء روسو ـ يهتمون بالحريات المدنية كالمساواة أمام القانون وحرية العمل، أكثر من اهتمامهم بالحكم الشعبى.

هولباخ

إن القوة الجدلية التامة لصيغة الحقوق الطبيعية، وهى الصيغة المستمدة من مذهب المنفعة، هذه القوة لم تكن موضع الشعور بها فى فرنسا حتى السنوات السبعين من القرن الثامن عشر عندما نشر هولباخ كتابه «إنجيل الملحدين»، وسفره الشهير «نظام الطبيعة»، وكذا مؤلفاته فى السياسة[٢٠] ففى مكان مذهب التأليه الغامض عند فولتير وضع هولباخ مذهبًا كاملا فى الإلحاد أو المادية، يفترض أنه يعتمد على العلم الطبيعى وجعله الأساس لهجوم عنيف على الدين كان «نظام الطبيعة» الأول من سلسلة كتب توضح على فترات خلال جيل تقريبًا من الزمان، فلسفة حظيت بشعبية هائلة لدى أولئك الذين اعتقدوا أن الدين «أفيون الناس» وعلى غرار كتب هولباخ الأخرى تضمن كتابه هذا نوعًا من دين الحلول* لم يكن له اعتماد منطقى على العلوم ومن المؤكد أن مناجاة الطبيعة التى ختم بها، لم تكن مستمدة أبدًا، بأية عملية عقلية، من التأمل فى نظام آلى.

وثمة ناحية أخرى خلف هولباخ فيها فولتير وراءه؛ فإلى جانب هجومه على الدين. وجه هجومًا صريحًا كذلك إلى الحكم؛ فقد كانت الحكومات بصفة عامة، وحكومة فرنسا بصفة خاصة، جاهلة، قاصرة، غير عادلة، جشعة، مكرسة نفسها لاستغلال رعاياها بدلا من العمل على رفاهيتهم، ولا تأبه بالتجارة، ولا بالزراعة، ولا بالتعليم والفنون، ولكنها مهتمة أساسًا بالحرب والغزو، وهى سبب المجاعة وإقفار البلاد من السكان بدلا من أن تكون أدوات للخير العام. وفى هذا الاتهام كله تسرى نغمة قوية بالوعى الطبقى، وهو وعى الطبقة المتوسطة المستبعدة، الواعية تمامًا بفضائلها الخاصة بها، والمعادية بمرارة لحكومة استغلتها لصالح طبقة من الطفيليات الاجتماعية. والواثقة برصانة بأن مصالحها كانت متطابقة مع الخير العام. ففى نظر هولباخ وأنصار مذهب المنفعة الإنجليز، يعتبر الاعتقاد بأن الطبقة المتوسطة هى من بعض النواحى الخاصة الممثلة للرفاهية العامة، سببا فى إظهار أن الصراع الطبقى ماهو إلا مجرد شر يجب استئصاله بالتوسع

فى الحقوق السياسية. وهذا المفهوم عن الصراع الطبقى وعن الحكومة كأداة للاستغلال نقل إلى إنجلترا مع مذهب المنفعة حيث مكث مهيأ لأن يتناوله كارل ماركس.

ليس بين فلسفة هولباخ من حيث مبادئها العامة وفلسفة هلفيشيوس سوى فرق بسيط ولكن هولباخ كان أقل اهتمامًا بعلم النفس، وأكثر اهتمامًا بالحكم فالناس فى نظره لم يولدوا أشرارًا، ولكنهم صاروا كذلك بفعل حكم سيئ، وجوهر الحكم السيئ هو أنه لم يجعل السعادة العامة هدفه الرئيسى، والسبب فى قيام حكم سيئ هو أنه كان فى أيدى الطغاة ورجال الدين الذين لم يهتموا بشئون الحكم، بل كانوا مهتمين بالاستغلال، والعلاج هو توفير مجال حر أمام «الإرادة العامة»[٢١] التى تتضمن انسجامًا بين المصلحة الشخصية والخير الطبيعى. فالحاكم وكيل يمارس سلطة المجتمع فى قمع السلوك الضار، ولكن المجتمع لا يكون صالحًا إلا إذا منح الناس حرية تمكنهم من البحث عن سعادتهم، والحرية «حق لا يمكن التصرف فيه»، إذا بدونها يكون الرخاء مستحيلا والشعوب جميعًا لو أخذت معًا، تؤلف مجتمعًا دوليا تكون فيه الحرب بمثابة النظير للقتل والسرقة داخل حدود دولة منفردة والاستبدادية انحراف للسيادة وفيها تغتصب مصالح طبقة حاكمة المكان الخاص بالمصلحة العامة، وتقسيم المصالح بين الطبقات هو المصدر الرئيسى للضعف. والعلاج باختصار هو التعليم الذى منه وحده توقع هولباخ أن «يصنع معجزة» الإصلاح؛ إذ الناس عقلاء ولا يحتاجون إلا إلى تبصيرهم بمصلحتهم الحقيقية حتى يعملوا على تحقيقها أنيروا عقولهم، أزيلوا العوائق الناجمة عن الخرافات والطغيان، اتركوهم أحرارًا ليهتدوا بنور العقل، أقنعوا الحكام بأن مصلحتهم هى فى الحقيقة مطابقة لمصالح رعاياهم، وسيتبع ذلك آليًا حالة سعيدة للمجتمع لو عرف الأفراد مصلحتهم الشخصية الحقيقة فسيقتفون أثرها وإذا ما اقتفوا أثر مصلحتهم الشخصية الحقيقية، فإن الخير العام يكون فى الأعقاب. ليس ثمة شىء أكثر مدعاة للعجب من الأسلوب الذى استطاع به هولباخ أن يوجه اتهامًا ضد حماقة التاريخ كله، وأن يقترح فى نفس الوقت تغييره بمجرد الإشارة إلى أن الحماقة لا تفيد.

وعلى نقيض عنف هجوم هولباخ ضد الحكم، هناك الاعتدال المتطرف نوعًا، بالنسبة لضروب العلاج الليبرالى التى كان عليه أن يقترحها لم يكن ثوريًا بأى حال، على الأقل فى نواياه فهو يقول مرارًا وتكرارًا إن العقل لا يريق الدماء وإن الناس ذوى العقول المستنيرة نزاعون إلى السلام، وإن الذكاء بطىء ولكنه أكيد وفضلا عن ذلك لم يكن ديمقراطيًا، وفى رأيه أن ممثلى الشعب يجب أن يكونوا من الملاك «تربطهم بالدولة ممتلكاتهم ويهتمون بالمحافظة عليها قدر اهتمامهم بالمحافظة على الحرية».

«لا أعنى بكلمة الشعب، الجماهير الغبية، التى قد تصبح بسبب حرمانها من نور العقل والإحساس الطيب، الأداة والشريك لديماجوجية هائجة راغبة فى تعكير صفو المجتمع. فكل مواطن يمكنه أن يعيش بكيفية محترمة من دخل ممتلكاته، وكل رب أسرة يملك أرضًا، ينبغى أن يعتبر مواطنًا والصانع والتاجر والعامل الأجير، ينبغى أن يكونوا موضع حماية الدولة التى يقدمون لها الخدمات المفيدة فى حدود طاقاتهم، ولكنهم لا يعتبرون أعضاء حقيقيين إلى أن يحين الوقت الذى يمتلكون فيه أرضًا بمقتضى عملهم وصناعاتهم»[٢٢].

وهكذا كان الحاكم هو المصلح الحقيقى فى نظر هولباخ وكل ما يقتضيه الأمر هو إقناعه بأن «الحق السخيف فى اقتراف الخطأ» سياسة فاسدة. أما الاعتقاد فى القدرة الكلية لنور العقل، فإنها لم تكن عقيدة ديمقراطية؛ ذلك أن التعليم العام كان يبدو شيئًا مستحيلا كان الديمقراطى العظيم فى القرن الثامن عشر هو روسو، ولم تعلق أفكاره فى التعليم سوى أدنى أهمية على الاستنارة العقلية.

التقدم: تيرجو وكوندورسيه

تمتد فكرة التقدم البشرى على طوال هذا المؤلف من هلفيشيوس حتى هولباخ كانت مفهومة ضمنًا، فى فكرة النظام الاجتماعى الطبيعى وفى تخيل علم عام للطبيعة البشرية، وكذا فى الاعتقاد بأن الرفاهية الاجتماعية نتاج للمعرفة، وبشكل أكثر توكيدًا فى مدرك لوك العقلى، بأن المعرفة تنتج عن تراكم الخبرة ففكرة التقدم لم تكن أبدًا موضع الإغفال كلية فى التجريبية الفلسفية منذ ذلك

الوقت الذى أكد فيه بيكون، عند مقارنته المعرفة القديمة بالحديثة، إن العصر الحديث «هو عصر أكثر تقدمًا للعالم، وأنه ملىء ومزدحم بمالا حصر له من التجارب والمشاهدات»، أو منذ ذلك الوقت الذى أوحى فيه سكال بأن تاريخ الجنس البشرى، شأنه شأن تاريخ الأفراد، قد يدرك على أنه عملية مستمرة من المعرفة. وأسهم فولتير فى تواريخه، فى نفس وجهة النظر، بتأكيده فكرة أن تطور الفنون والعلوم يعتبر المفتاح للتطور الاجتماعى وقد حول تيرجو وكوندورسيه فكرة التقدم إلى فلسفة للتاريخ، وذلك بتعديد مراحل التطور التى مر المجتمع بها[٢٣] ومن بين الاثنين، كان مقال تيرجو المختصر أكثر أهمية من الناحية الفلسفية، ولو أن كوندورسيه يظهر بشكل أوضح الأمانى والآمال التى ألهمت الاعتقاد فى التقدم لقد أوضح تيرجو بتبصير عميق، الفرق الرئيسى بين هذه العلوم، كعلوم الطبيعة التى تسعى إلى الحصول على قوانين لظواهر متواترة، والتاريخ الذى يقتفى أثر التراكم المتزايد باستمرار من التجربة التى أقامت صرح الحضارة المدنية وفى السعى إلى الحصول على نموذج لهذا التنوع المتزايد بلا نهاية، أوحى بشىء لا يختلف كثيرًا عن قانون المراحل الثلاث للفيلسوف كومت: مرحلة حيوية، ومرحلة تأملية، ومرحلة علمية. فبعد أن قام كوندورسيه بتعيين ثلاث مراحل افتراضية لعصور ما قبل التاريخ، جاهد من أجل تقسيم التاريخ الأوربى إلى ست مراحل، اثنتان منها للعصر القديم، واثنتان للعصر الوسيط، واثنتان للعصر الحديث وارتأى أن الثورة الفرنسية تميز بداية عصر جديد أكثر مجدًا. إن الكوارث التى ورطته فيها الثورة الفرنسية، والتى دمرت حياته قبل المراجعة الأخيرة لكتابه، لم تحطم إيمانه فى مصير الإنسان.

ويعد بيان كوندورسيه عن العصر الجديد، أكثر دلالة من تقسيمه للتاريخ. على المعنى الذى كان لديه عن فكرة التقدم فهذه اليوتوبيا ستنبثق من انتشار المعرفة. ومن القوة التى تمنحها المعرفة للإنسان للتغلب على العوائق الطبيعية والعقلية التى تعترض طريق سعادته؛ وأساسها تجريبية لوك، مفسرة وفقًا لنمط هلفيشيوس لقد اعتقد كوندورسيه أن التقدم ربما سيتبع اتجاهات ثلاثة: مساواة متزايدة بين الأمم، إزالة الفروق الطبقية، وتقدمًا عقليًا وأخلاقيًا عامًا ناتجًا عن

الاتجاهين الأولين وفى وسع جميع الأمم والأجناس آن تصبح على درجة من الاستنارة تماثل ما أوضحت الثورات أن الأمريكيين والفرنسيين كانوا عليها. فالديمقراطية ستتخلص من استغلال الشعوب المتأخرة وتجعل الأوربيين بمثابة إخوة أكبر سنا للرجل الأسود بدلا من أن يكونوا سادته ومن الممكن، داخل نطاق كل أمة، إزالة المساوئ التى فرضها التفاوت بين الطبقات الاجتماعية على الطبقة الأقل حظًا من التعليم والفرص والثروة فحرية التجارة، والتأمين ضد المرض والشيخوخة والحقوق المتساوية للمرأة، والتعليم فوق كل اعتبار، يمكنها أن تمنح فرصة متساوية فعلا للجميع وفى النهاية توقع كوندورسيه أن يكون التقدم تصاعديًا، إذ أن السير بالتدابير الاجتماعية نحو الكمال، سيؤدى إلى تحسين القوى العقلية والخلقية والطبيعية للجنس البشرى نفسه.

«سيأتى ذلك الوقت الذى ستسطع فيه الشمس على عالم من الأحرار الذين لا يميزون سيدًا إلا بعقولهم، عندما لا يكون طغاة وعبيد، ولا رجال دين بما لديهم من عدة حمقاء أو ريائية، إلا فى التاريخ أو على خشبة المسرح[٢٤]».

«سعادة منتهاها العيش فى ذلك الفجر لكنه الفردوس للأحداث فى العمر».

عند استعراض الوصف المختصر للفلسفة فى هذا الفصل، لم يكن من المستطاع تجنب الاستنتاج بأنها كانت هامة بالنسبة لنطاق الجمهور الذى أثرت فيه، أكثر من أهميتها بالنسبة لجدة أو عمق الأفكار التى نشرتها إنها انتمت إلى «مهنة» الترويج أكثر من انتمائها إلى مهنة الكشف فالقرن الثامن عشر كان يطلق عليه بحق، اسم عصر الموسوعات، وهو عصر وحدت فيه أوربا المكاسب التى حققتها عبقرية القرن السابق عليه والأكثر أصالة، وكان هذا صحيحًا حتى بالنسبة لأية شخصية أخاذة كشخصية مونتسكيو. لقد ظلت فلسفته السياسية (القرن ١٨) فى جوهرها، فلسفة حقوق طبيعية، ملازمة لشخصيات فردية، وواضعة المقاييس لما يمكن للقانون والحكم أن يفعلاه بحق، والحدود التى لا يمكن لهما تخطيها شرعًا وبطبيعة الحال يجب أن تقوم مثل هذه الحقوق كبديهيات، أى منتجات للحدس العقلى، عاجزة عن البرهان، وتقل أيضًا إمكان الدفاع عنها بالتعميمى التجريبى. وعلى أسوأ الأحوال، كان هذا نوعًا من مذهب اليقين أفضل

من مذهب الخضوع للسلطة التى أعتقت القرن السابع عشر منه، ولكن الاحتكام إلى ماهو واضح بذاته، كان مع ذلك مذهبًا لليقين ولم يكن من المستطاع، لا بالعلوم ولا بالدراسات الاجتماعية، أن تثبت أمام تطبيق متسع وثابت من المناهج التجريبية.

وفى هذا الصدد، كان هناك تغير ثابت، وإن لم يكن محسوسًا تماما، على مدى القرن الثامن عشر: فلسفة اجتماعية تجريبية لم تكن على غرار ما كان عليه هوبز أولوك. لقد واصلت دراسة التاريخ الاجتماعى بشكل لم يفعله القرن السابع عشر على الإطلاق، وإستكشفت العادات والسلوك لشعوب بعيدة عن الحضارة لم يكن يراها المعتقلون ذات قيمة، وتابعت عمليات الصناعة والفنون الآلية، وعمليات التجارة والمالية والضرائب؛ بشكل أذهل فطاحل العلماء. ومع ذلك فإن هذا المذهب التجريبى كان له - إذا جاز التعبير - كل نزعات المذهب العقلى، أى كانت له نقطة ضعف العلم بكل شىء، والتلهف إلى البساطة لقد احتكم إلى الواقع، ولكنه أصر على أن تكون الحقائق ناطقة بنزعات مفروضة سلفًا وحتى أخلاقيات المنفعة الجديدة والاقتصاديات الجديدة، والتى كانت أهم إضافات إلى النظرية الاجتماعية، كانت لهذا السبب تماما، غير متماسكة من الناحية المنطقية. فقد ادعت أنها تستند إلى نظرية تجريبية للنزعات الإنسانية، ولكنها افترضت انسجامًا للطبيعة لم يكن من المستطاع إعطاؤه تأييدًا علميًا على الإطلاق. وهكذا فإن الفكر الشائع فى القرن الثامن عشر، كرر ذكر فلسفة لم يؤمن بها فى الواقع سوى نصف إيمان، وأعلن إيمانه بمنهج لم يجريه سوى نصف تجربة. وكانت الأهمية العلمية لهذه الفلسفة الشائعة، عظيمة جدًا، فقد نشرت على طول أوربا وعرضها، الإيمان بالعلوم وعززت الأمل فى أن الذكاء العقلى قد يجعل الناس، بصورة يمكن قياسها، هم سادة مصيرهم الاجتماعى والسياسى، ودافعت بحماسة عن مثل عليا من الحرية وتكافؤ الفرص والمعيشة الكريمة، وذلك رغم أنها غالبًا ما فعلت هذا لمصلحة طبقة اجتماعية واحدة إنها لم تؤله تحيزاتها ولكنها كانت سطحية من الناحية العقلية، ولهذا السبب إلى حد ما، وقعت فريسة فى يد احتكام إلى العاطفة - بدأها روسو - كان يفتقر بوجه عام إلى فضائلها الراسخة.

هوامش الفصل السابع والعشرون

(١) الكاتب الوحيد ذو الأثر الهام، كان كلود جولى ـ انظر: J. B. Brissaud, Un Liberal au XVII Sicle: Claude Zaly, (1607 _ 1700), Paris, 1898.

(٢) Politique tiree des propres de lEcriture Sainte, III, ii,1.

(كتب حوالى سنة ١٦٧٠ ونشر سنة ١٧٠٩).

(٣) Vauban. Projet d'une dixme royale, 1707 Boisguillebert, Le detail de La France, 1695._

(٤) انظر رسالته إلى لويس الرابع عشر(١٦٩٤) فى: Oeuras (Paris, 1870), Vol, III, p. 425. _

(٥) Boulainvilliers, Histoires de Iancun gowenement de La France, 1727. _

(٦) Moniteur umidersel, May 15, 1793.

(*) الإخضاع لسلطان القيم الأخلاقية (المترجم).

(٧) من تبسيط ماكلورين لفلسفة نيوتن، مقتبس بواسطة:
Carl L. Becker: The Heorenly City of the Eightemth Cerdury Philosophers (1932) p. 62.

(٨) أنظر الرسائل ٢٤، ٣٧، ٩٢، ٩٨ (إعداد لابولاى).

(٩) رسائل: ٨٠ : ص ١١٢ ـ ١٢٢.

(١٠) قارن الكتاب الثانى، الفصل الرابع.

(١١) بالنسبة لتواريخ الكتب المتعددة، انظر: J. Dedieu, Mantesquieu (1913) p. 82

(١٢) الكتب من ٤ ـ ٦ بالترتيب التقليدى.

(١٣) وعلى سبيل المثال: إعلان فرجينيا للحقوق (١٧٧٦) الجزء ٥ ـ مقدمة دستور مساشوستس لسنة ١٧٨٠، الجزء ٣٠ ـ الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين (١٧٩١) الجزء ١٦ وليس ثمة شك فى أن الأمريكيين لم يعتمدوا على مونتسكيو وحده بالنسبة لفصل السلطات.

(١٤) Dissertation upon Parties, Letter 13, From the "Croftsman", Written in 1733 _34
34.

(١٥) نشرت «رسائله عن الإنجليز» باللغة الإنجليزية سنة ١٧٣٣، والفرنسية ١٧٣٤.

(١٦) «الموسوعة» ترجمة جون مورلى.

(*) نقولا ملبرانش، فيلسوف أوغسطينى النزعة (المترجم).

(١٧) الباكورة الأول للبيان الواضح لملخص النظرية، كان فى:
1. _ John Gay's Conerning the Fundamental Principle of Virtue or Morarality, 1731
_ L.A. Selby Bigge's British Moralists, Vol. II p. 267.

انظر : E. Albee, English Utilitarianism (1902) Chs. 1 - 9

(*) بيكاريا فيلسوف إيطالى استخرج من النظرية، مثل هلفيشيوس تطبيقات عملية فى التشريع (المترجم).

(١٨) _ De l'esprit II, 5, Oeuvres (Paris, 1795), Vol, 1, p. 208 n

(١٩) المرجعان السابقان: الأول بالجزء الثانى صفحة ٣٤ والثانى بالجزء الأول صفحة ٢٩٤ وما بعدها.

(٢٠) _ Systerme social, 1773.
La Politique naturelle.

(*) عقيدة بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة (المترجم).

(٢١) إن تعبير الإرادة العامة (Volonte generale) استعمل بمعرفة ديدرو فى مقاله عن القانون الطبيعى، وأيضًا بمعرفة روسو فى مقال عن الاقتصاد السياسى نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥ وغير معروف بالتأكيد أيهما خلق التعبير، ولكن روسو أعطاه معنى خاصا به شخصيا. انظر الفصل التالى.

(٢٢) Systeme Social (1773), Vol. II, p. 52.

(٢٣) _ Turgot, Discours sur les Progres successifs de l'esprit humain, 1750.
_ Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain, 1794.

. وفى انجلترا قدم جودوين فى مؤلفه «العدالة السياسية»، فلسفة تشابه فلسفة كوندورسيه.

(٢٤) Esquisse (ed. by O.H. Prior)p. 210.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Heauenly City of the Eighteenth -Century Philosophers, By Carl L. Becker. New Haven, Conn, 1932.

The Idea of Progres ; An Inquiry into its Origin and Growth, By J. B. Bury With an Introduction by Charles A, Beard New York, 1932.

The Philosophy of the Enlightenment By Enst Cassirer. Eng. trans. by Fritz C.A. Koelln and James P. Pettegrove Princeton, N. J. 1951.

Montesquieu and English Politics (1750 _ 1800) By F. T. H. Fletcher London, 1939.

The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlighenment. By Charles Frankel New York, 1948.

Condorcet on the Progress of the Human Mind. BySir James Grorge Frazer Oxford, 1933.

Voltaire;s Politics: The Poet as Realist. By Peter Gay Princeton, N. J. 1959.

Turgot By C. J. Gignoux, Paris, 1945.

The Social and Political Ideas of some Great French Thinkers of the Age og Reason Ed. by F. J.C. Hearnshaw. London, 1930. Chs. 5, 6, 8.

"The Age of Reason" "Diderot'. By Harold J. Laski In Studies in Lou and Politics. London, 1932.

" The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation By Harold J. Laski London, 1936. Ch.3.

The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des Lais By Lawrence M. Levin New York, 1936.

French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas From Bayle to Condorcet. By Kingsley Martin. 2d ed rew London, 1954.

Voltaore: Man Of Futstice By Adolph Meyer. London, 1952.

Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions. By David G.

Ritchie London, 1895.
The Pianeers of The French Reuolution By Marius Roustan. Eng trans. by Frederic Whyte, Boston, 1926.
Voltaire and the State. By Constance Rowe New York, 1955.
Progress in the Age of Reason By R. V. Sampson Carrbridge, Mass, 1956.
Condorcet and the Rise of Liberalism By. J. Salwyn Schapiro. New York, 1934.
Montesquieu in America, 1760 _ 1801 By Paul M. Spurlin I'niversity, Louisiana, 1940.
Baron d' Holbach: A Prelude to French Reuobution By W. H. Wickwar. London, 1935.

الفصل الثامن والعشرون
إعادة كشف المجتمع: روسو

هناك فجوة واسعة بين الكتاب الأكثر تمييزًا لحركة الاستنارة الفرنسية وبين روسو. كان وجودها مفتوحًا يدرسها كل من يعنيه الأمر، وإن كانت طبيعتها الحقة لم يستقر الرأى بشأنها نهائيًا وقد وصفها ديدرو بأنها «الهوة الشاسعة بين الجنة والجحيم». وقال إن نفس فكرة روسو كانت تشوش أعماله «كما لو كانت بجانبى روح ملعونة» وقال روسو بدوره: إن أى رجل كان يستطيع الشك فى أمانته «كان يستحق المشنقة» ورددت أوربا كلها صدى النزاع، وإن المرارة التى أحس بها كلا الجانبين تتجاوز التصديق. وحتى تلك المسألة الأولية المتعلقة بالأمانة الشخصية لا تزال موضع الجدل، برغم الاحتمال بأن قلة الآن هى التى تعتقد أن ديدرو كان رجلا مستقيمًا، أو أن روسو كان منافقًا فى الحقيقة. لقد قال توماس كارليل ذات مرة: إنه لم يختلف عن سترلنج إلا فى «آرائه»، وكان روسو يختلف عن معاصريه فى كل شىء إلا فى آرائه، وحتى عندما استخدم نفس الكلمات، فإنه كان يعنى شيئًا مختلفًا إن خلقه، ونظرته للحياة، ومقياسه للقيم، وردود فعله الغريزية هذه كلها اختلفت فى جوهرها عما اعتبره عصر الاستنارة شيئًا باهرًا لقد كانت السنوات الاثنتا عشرة من ١٧٤٤ إلى ١٧٥٦، التى قضاها فى باريس سببًا فى جعله على صلة وثيقة بالدائرة التى كتبت الموسوعة، ولكنها لم تسفر فى كلا الجانبين إلا عن الاعتقاد بأن روسو لم يكن منتميًا إليها.

وهذا التعارض بل وحقًا كل ما كتبه روسو فى الفلسفة والسياسة نشأ بطريقة ملتوية نوعًا ما من شخصيته المعقدة والتعسة. فقد أعطى كتابه «اعترافات»

صورة واضحة عن شخصية تنقسم انقسامًا عميقًا، لعبت فيها أمراض كل من الجنس والدين دورًا كبيرًا. فهو يقول: «إن أذواقى وأفكارى بدت دائمًا متأرجحة بين النبل والوضاعة» وتوضح علاقاته النسائية، الحقيقة منها والخيالية، انغماسًا عنيفًا فى الشهوات، قاصرا عن بلوغ الإشباع الحيوانى أو التسامى الحقيقى على حد سواء، أسفر عن هياج للنزعة العاطفية والتصنع الاستبطانى فضبط النفس، العقلى والأخلاقى، المميز للكلفنية، فى أشكالها الأكثر حيوية، لم يكن موجودًا لديه على الإطلاق، ولكنه استمر مفتونًا بضمير بيوريتانى وشعور بالخطيئة، وخوف من اللعنة الإلهية. ولعل هذا لم يؤثر إلا قليلا فيما فعله، ولكن نتج عنه، على سبيل التعويض، محصول طيب من العواطف الخلقية، فيقول: «إننى أنسى مصائبى بسهولة، ولكنى لا أستطيع نسيان أخطائى، وأقل من هذا لا أنسى عواطفى الفاضلة»، فاعتقاد روسو الحماسى، بأن الناس طيبون بطبيعتهم والذى قال عنه ذات مرة إنه القاعدة الأساسية لكتاباته الأخلاقية، لم يكن اقتناعًا عقليًا، بقدر ما كان انعكاسًا لخوفه المتأصل من أنه كان فاسد الأخلاق ومن ثم استطاع بإلقائه العيب على المجتمع، أن يشيع حاجته إلى اللوم، وأن يحمى نفسه بأسطورة مريحة.

وهذا الصراع فى شخصية روسو بين النبل والوضاعة، وبين المثالى والحقيقى سلبه من كل رضا عن أعماله أو ثقة بقيمتها. كان استهلال فكرة ما، بمثابة نور من السماء يبدد «كل المتناقضات فى نظامنا الاجتماعى» ولكن تلك القدرة لم تنقل أكثر من ربع الرؤية الغامضة وإن تكن متألقة، فعالج العلاقات الاجتماعية تحت ضغط إحساس مؤلم بالقصور والغباء وعدم الثقة بالنفس. ويبدو وأنه لم يشعر أبدًا بالارتياح إلا مع النساء، وفى العلاقات الخالية تمامًا من أى مضمون عقلى كان طفيلى النزعة، وعاش خلال فترات هامة، فى حالة نصف تبعية، ولكنه لم يستطع أبدًا أن يتقبل التبعية عن طيب خاطر وبدلا من ذلك، بنى حول نفسه أسطورة شبه رواقية واكتفاء ذاتيًا كاذبًا، عبر عن نفسه بشكل حاسم، فى الشك فى هؤلاء الذين حاولوا إنشاء صداقة معه وفى كشف مؤامرات محكمة، لعلها خيالية، لتدميره والإيقاع به وقد أصبحت هذه الشكوك، قبل نهاية حياته، أوهامًا

محددة المعالم من الاضطهاد. وعلى الرغم من سنوات تشرده الذى لم يكن يخلو من الملاءمة لطبيعته، كان يمثل، من حيث النزعة والقيم الأخلاقية، عاطفية الفئة الدنيا من الطبقة الوسطى وفى الجوهر، كان يهتم بالأشياء البسيطة، ويرتجف فزعًا من العلوم والفنون، ويشك فى الأخلاق المهذبة، وتأثر بالفضائل المألوفة، وجعل الإحساس فوق الذكاء.

الثورة على العقل

أبرز روسو، بشكل أكثر من معظم الكتاب، تناقضات وانحرافات طبيعته هو على المجتمع المحيط به، وسعى إلى عقار مسكن لحساسيته الشخصية المؤلمة ولهذا الغرض تبنى التباين المألوف بين التيار الطبيعى والواقعى فى كل الاحتكامات إلى العقل. ولكن روسو لم يحتكم إلى العقل، بل على العكس حول التباين إلى هجوم على العقل، ووضع ضد الذكاء ونمو المعرفة وتقدم العلوم، مشاعر ودودة وخيرة تتمثل فى الإرادة الطيبة والتوقير فما يعطى قيمة للحياة هو الانفعالات المشتركة، ولعلها تسمى غرائز، التى يصعب أن يختلف الناس بالنسبة لها على الإطلاق، والتى اعتقد أنها كائنة لدى الرجل البسيط غير المثقف؛ فى شكل أكثر نقاء وأقل انحرافًا، مما لدى الرجل المستنير السفسطائى «فالرجل المفكر حيوان فاسق»، وكل تقييماته الخلقية تهاجم القيمة الأخلاقية لهذه المشاعر العامة: عواطف الحياة العائلية، ابتهاج وجمال الأمومة، الرضا بأداة الفنون البسيطة كفلاحة الأرض، الشعور العام بالتوقير الدينى، وأهم من كل أولئك، الشعور بالقدر المشترك، والإسهام فى حياة مشتركة ـ كل ما تعلمه الإنسان منه يسترجع «الحقائق» فى الحياة اليومية وبالتباين، تكون العلوم ثمره حب استطلاع عقيم، والفلسفة مجرد مباهاة عقلية، ومباهج الحياة المهذبة بهرجة تافهة.

لم تكن الشخصية الرئيسية فى الحياة البدائية كما تصورها روسو، ذلك المتوحش النبيل بل كانت ذلك البورجوازى الثائر والحائر، المنعزل عن مجتمع احتقره ونظر إليه بإزدراء، الشاعر بنقاء قلبه وعظمة ماهو أهل له، والذى أحس بصدمة عميقة من جراء فساد الفلاسفة الذين لم يكن ثمة شىء مقدس عندهم.

وعلى ذلك، أبدى ـ بنوع من منطق غريب للانفعالات ـ الاستنكار لكل من النظام الاجتماعى الذى اضطهده والفلسفة التى كانت قد هاجمت أسس ذلك المجتمع. وأقام ضد كليهما عقائد التدين والفضيلة النابعة من قلب ساذج والحقيقة، كان روسو أول من جاهر علنًا بخطر أوقظ حديثًا، وهو الخطر من أن النقد العاقل ـ وقد هدم العقائد التدينية غير الملائمة بدرجة كبيرة مثل معتقدات ونظام الكنيسة ـ قد لا يوقف عند حد مواجهة العقائد التدينية التى كان لايزال يبدو من الحكمة الاحتفاظ بها.

«هؤلاء الفصحاء التوافه والمختالون (الفلاسفة) يواصلون الانطلاق فى شتى الأرجاء، مسلحين بتناقضاتهم المهلكة، لتقويض أسس إيماننا، وإبطال الفضيلة إنهم يسخرون من المسميات القديمة كالوطنية والدين، ويكرسون مواهبهم وفلسفتهم لهدم وتشويه سمعة كل المقدسات التى يتمسك بها الناس[1]».

وبالاختصار، الذكاء خطر لأنه يقوض أسس التبجيل، والعلوم مخربة لأنها تسلب الإيمان، والعقل فاسد لأنه يضع الحصافة ضد الحدس الأخلاقى وبدون التبجيل والإيمان والحدس الأخلاقى، لا يكون هناك خلق ولا مجتمع وكان هذ تعليقًا لم تستطع حركة الاستنارة أن تفهمه بسهولة ـ إلا إذا كان دفاعا مقنعًا عن الوحى والكنيسة، وكان الواقع خلاف ذلك ـ ذلك أن حركة الاستنارة تعودت أن تركز إيمانها وآمالها فى العقل والعلوم وتكمن الأهمية العظيمة لروسو، فى حقيقة أنه ساق معه، بوجه عام، فلسفة ضد تقاليدها نفسها. واعترف الفيلسوف كانت أن روسو أول من كان أوحى إليه بالقيمة الفائقة للإرادة الخلقية إذا ما قورنت بالاستقصاء العلمى وفلسفة كانت إذا لم تكن بداية عصر جديد من الإيمان فإنها، على الأقل، استهلت تقسيمًا جديدًا بين العلم من ناحية والدين والأخلاق من الناحية الأخرى وفى هذا التخطيط الجديد، كانت الفلسفة حليفة للعلوم بدرجة أقل من كونها حامية للدين. فالعلوم يجب أن تقصر نفسها بدقة على عالم الظواهر حيث لا نستطيع أن تؤذى حقائق القلب والدين وقانون الخلود والقول بأن العلوم لا تعرف سوى المظاهر، توحى على الأقل، بأن هناك وسائل أخرى لإدراك الحقائق والفلسفة بمجرد أن انفصلت عن العلوم، لم تسر دائمًا برزانة مع

القانون الأخلاقى ففى بعض الأحيان كانت تسعى وراء الحقيقة العليا بطرق لا عقلية ولا منطقية، وبالإيمان ونور العبقرية والحدس الميتافيزيقى، أو كانت تبحث عنها فى الإرادة فالارتياب فى الذكاء كتب بخط عريض على طول فلسفة القرن التاسع عشر.

إن فلسفة سياسية بدأت، كفلسفة روسو، بتضخيم المشاعر الأخلاقية ضد نور العقل، قد تنفذ بطرائق متنوعة، لكن كان حتمًا عليها أن تتعارض مع الليبرالية التقليدية، إما من ناحية الحقوق الطبيعية، أو من ناحية المنفعة. لقد أنكر كل من روسو وكانت أن المصلحة الشخصية العقلية دافع أخلاقى شريف، واستبعد الحصافة من قائمة الفضائل الخلقية وكان من الجائز أن تكون النتيجة مذهبًا راديكاليًا للمساواة، أكثر من إمكان الدفاع عنها على أسس العقل والحقوق الفردية، نظرًا لأن روسو افترض أن الفضائل الخلقية موجودة بأعظم صفاء بين عامة الشعب وكما قال فى كتابه «إميل»:

«عامة الشعب هم الذين يؤلفون الجنس البشرى، وما ليس بالشعب يستأهل بشق الأنفس أن يؤخذ فى الاعتبار والإنسان هو الإنسان فى شتى الدرجات، وإذا كان الأمر كذلك فإن الدرجات الأوفر عددا، هى التى تستحق أقصى ما يمكن من الاحترام»(٢).

ومع ذلك، فإن ديمقراطية من هذا النوع، يجب أن تعنى حرية شخصية قليلة، لأنها لا تعلق سوى أهمية طفيفة على تفوق الفرد فلسفة الأخلاق التى تجعل الأخلاقية مماثلة للمصلحة الذاتية العاقلة، تفترض على الأقل حرية الفرد فى الحكم على الأمور، ولكن فلسفة الأخلاق العاطفية لا تحتاج إلى هذا الافتراض، وخاصة إذا كانت تشدد على عواطف موجودة بالفطرة لدى الناس جميعًا على حد سواء، وفى النهاية يكون الأكثر تأكيدًا لأن يغرس فى الذهن، هو احترام سلطة التقاليد والعادات، فأخلاقية الرجل البسيط، برغم كثرة ما قد تتضمنه من الإرادة الطيبة، تكون حتما، أخلاقية زمانه ومكانه، ومستوياتها تكون بالأحرى مستويات المجموعة، بدلا من أن تكون مستويات الفرد. ومثل هذه الأخلاقية تلقن دائمًا الخضوع للمجموعة والتكيف مع واجباتها العرفية وإذا كان الأمر كذلك

فليس هناك تأكيد بأنها فى النهاية ستصبح ديمقراطية بالمرة، لقد كان من قبيل المصادفة عمومًا أن روسو وضع تقديرًا عاليًا على مجتمع بسيط بلا فروق مميزة للدرجات وفضائل الولاء والوطنية، التى كانت فى المقام الأول موضع إعجابه، وتمجيد العثور على السعادة فى رفاهية الجماعة، لا تحتاج إلى أن تكون لها صلة خاصة بالديمقراطية ويصعب القول بما إذا كان روسو ينتمى بشكل أصدق إلى مذهب الجمهورية اليعقوبية، أم إلى الرجعية المحافظة.

الإنسان كمواطن

من الملائم أن نميز بين فترتين لكتابات روسو السياسية، فترة تشكيلية يرجع تاريخها إلى سنة ١٧٥٤ ـ ١٧٥٥،وفيها أعطى لأفكاره الخاصة شكلا متعارضًا مع ديدرو[٣] والفترة الثانية التى أعد فيها الصورة الأخيرة من كتاب «العقد الاجتماعى» للنشر فى سنة ١٧٦٢. وقد شعر الكثير من النقاد بتناقض منطقى أساسى بين مؤلفات هاتين الفترتين، وصفه فوجان بأنه «الفردية المتحدية» لكتاب «بحث فى التفاوت» والنزعة الجماعية المتحدية بالمثل التى يتسم بها «العقد الاجتماعى». من المؤكد أن روسو نفسه لم يشعر بمثل هذا التناقض فهو يقول فى «اعترافات» إن كل فكرة قوية فى كتاب «العقد الاجتماعى»، سبق نشرها فى كتاب «بحث فى التفاوت» وبوجه عام، كان رأى روسو صحيحًا ولو أنه صحيح أيضًا أن ثمة أفكار متضاربة تغزر على طول كتاباته وعرضها. فالكثير مما يبدو على شاكلة «الفردية المتحدية» لاتزال تلقاه فى «العقد الاجتماعى» وليس فى كتاباته كلها على الإطلاق، أية كتابة يمكن ردها إلى مذهب متسق والفرق بين كتاباته المبكرة والعقد الاجتماعى يتمثل فقط فى أنه فى الأولى كان يكتب عن نفسه متحررًا من أية فلسفة اجتماعية غير ملائمة لطبيعته، وفى الثانى كان يعبر، بوضوح قدر استطاعته، عن فلسفة مضادة لفلسفته الخاصة.

والفلسفة الاجتماعية التى كان على روسو أن يخلص نفسه من شراكها، هى الفردية النمطية التى كانت، إلى حين كتابته، تعزى إلى لوك، وتؤمن بأن قيمة أية جماعة اجتماعية تنطوى على السعادة أو الرضا النفسى الذى تنتجه لأعضائها،

ولا سيما فى مجال حماية حقوقهم المتأصلة فى الملكية الخاصة والتمتع بها فالبشر منساقون للتعاون بموجب مصلحة شخصية مستنيرة، وحساب دقيق لما يعود على الفرد من منفعة. فأى مجتمع لابد وأن يكون أساسًا محققًا للمنفعة، أى إنه فى حد ذاته لا قيمة له برغم حمايته للقيم، وأن الدافع الذى يقيمه هو حب الذات العام، وأنه فى المقام الأول، يسهم فى رفاهية أعضائه وأمنهم. ولقد عزا روسو هذه الفلسفة، وبحق تمامًا، إلى هوبز بقدر ما نسبها إلى لوك فقبالة هوبز أورد الاعتراض الوثيق الصلة بالموضوع بأن حالة الحرب المنسوبة إلى رجال فرادى فى حالة الطبيعة تنتمى فى الواقع إلى أشخاص عموميين «أو كائنات معنوية تسمى حكامًا[٤]» إذ أن الناس لا يقاتلون كأفراد كل منهم منعزل عن الآخرين، بل يقاتلون كمواطنين أو رعايا.

وكان أفلاطون الكاتب صاحب الفضل الأكبر فى تخليص روسو من الفلسفة الفردية. فمع روسو، بدأ فى الواقع، عصر جديد من التأثير الكلاسيكى فى الفلسفة السياسية، الذى امتد على طول الفلسفة الهيجيلية، والذى كانت أصالته إغريقية أكثر من كلاسيكية القرن الثامن عشر الكاذبة إن ما أخذه روسو من أفلاطون كان نظرة عامة وتضمن أولا الاقتناع بأن الخضوع السياسى يكون فى جوهره أخلاقيًا قبل أن يكون مسألة قانون وسلطة وثانيا وهو الأهم، أخذ من أفلاطون الافتراض الكامن فى كل فلسفة دولة - المدينة، بأن المجتمع يعتبر هو نفسه الواسطة الرئيسية للتهذيب الأخلاقى، ومن ثم يمثل القيمة الأخلاقية العليا أما الفلسفة التى اتخذ منها روسو موقفًا معارضًا فإنها بدأت بأفراد قد تكونوا تماما وإليهم عزيت مجموعة مكملة من المصالح، وقدرة على الحساب - رغبة فى السعادة، فكرة التملك، والقدرة على الاتصال بالآخرين والمساومة معهم وعقد الاتفاق، وأخيرًا إقامة حكومة تعطى ذلك الاتفاق قوة التنفيذ وكان أفلاطون هو الذى حفز روسو إلى أن يطرح السؤال: من أين يأتى الأفراد بكل هذه القدرات سوى من المجتمع؟ ففى داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق، أما خارجه فليس هناك شىء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع، وبه يصبحون بشرًا، أى إن المقولة الأخلاقية الرئيسية، ليست هى الإنسان، بل المواطن.

وقد اهتدى روسو أيضًا، فى التوصل إلى هذا الاستنتاج، بمواطنتة الشخصية فى دولة مدينة جنيف. من الصعب أن نميز فى حياته الأولى أن هذه المواطنة كان لها أبدًا أى تأثير ملموس عليه حينما كان خاضعًا لها. ولكنه بررها ومجدها بعد ذلك وهذا يمكن تبينه فى الإهداء الذى استهل به كتاب «بحث فى التفاوت»، المكتوب على حدة حينما اعتزم أن يتخذ چنيف موطنًا له. هذا التمجيد لدولة المدينة كان أحد الأسباب التى تفسر لماذا لم تترابط فلسفته السياسية أبدا عن كثب، مع السياسة المعاصرة لها إنه لم يتصور أبدًا، فى صياغته لنظرية ما، دولة على مستوى قومى كما أنه فى كتابته عن المسائل المحسوسة، لم تكن لآرائه سوى صلة ضئيلة بنظرياته. فروسو نفسه لم يكن قوميًا من أية ناحية رغم أن فلسفته أسهمت فى القومية. إنه عن طريق إحياء تآلف الشعور والتبجيل الذى تدل عليه المواطنة فى دولة - المدينة، جعلها متاحة لأن تكون مظهرًا على الأقل، للمواطنة فى الدولة القومية. أما المواطنة العالمية التى تضمنها القانون الطبيعى، فقد ارتأى اعتبارها مجرد ادعاء للتملص من الواجبات المفروضة على مواطن ما.

وخلال السنتين اللتين كانتا تتشكل فيهما أفكار روسو السياسية، اهتم إلى حد بعيد بمعانى العبارات التقليدية، مثل حالة الطبيعة والإنسان الطبيعى، والتى كانت تتعارض بشكل واضح مع رأيه الشخصى فى أن الناس ليس لهم صفات أخلاقية خارج المجتمع. وكان اختلاف الرأى مع ديدرو حول هذا الموضوع بمثابة بداية النزاع الطويل الأمد بين الرجلين، فلقد تضمن مجلد الموسوعة المنشور فى سنة ١٧٥٥، مقالا لديدرو عن القانون الطبيعى، ومقالا آخر لروسو فى الاقتصاد السياسى: وفى حوالى نفس الوقت، كتب من أجل كتاب العقد الاجتماعى، نقدا لمقال ديدرو، ولكنه استبعده من المسودة الأخيرة فيما بعد.

كان مقال ديدرو تأنقا بلاغيًا فى أفكار تقليدية: الإنسان كائن عاقل، ومعقوليته تخضعه لقانون العدالة الطبيعية، ومعيار الأخلاق والحكم هو إرادة الجنس العامة، المتضمنة فى قانون الشعوب المتحضرة وأساليبها. وكان تمسك المقال الشديد بالتقاليد سببًا فى أن يصبح هدفًا لهجوم روسو؛ إذ أنه خرج على كل مقال فى العقائد المسلم بها فأولا: إن مجتمع الجنس البشرى كله «وهم

حقيقى» إذ أن أى جنس لا يعتبر مجتمعًا لأن مجرد حب النوع لا يولد ارتباطا حقيقيا، فى حين أن أى مجتمع، هو عبارة عن شخص معنوى ينشأ عن ارتباط حقيقى يضم أعضاءه وأى مجتمع لابد وأن تكون له ممتلكات مشتركة، لغة مشتركة، ومصلحة وسعادة مشتركة، وهذه كلها ليست مجموع طيبات خاصة ولكنها مصدرها والجنس البشرى ككل، لا يشترك فى شىء من هذا القبيل. وثانيًا، فالقول بأن العقل ذاته قد يجمع بين الناس إذا لم يهتموا بغير سعادتهم الفردية، كما تفترض النظرية التقليدية، قول باطل تمامًا إن الحجة كلها وهمية لأن جميع أفكارنا، حتى بالنسبة للمصلحة الشخصية، تنبثق من المجتمعات التى نعيش فيها والمصلحة الشخصية ليست طبيعية، ولا فطرية، بأكثر مما تكون كذلك الحاجات الاجتماعية التى تجذب الناس بعضهم إلى بعض لتكوين مجتمعات وأخيرًا، إذا كان ثمة فكرة عن أسرة بشرية عامة، فإنها تنشأ من المجتمعات الصغيرة التى يعيش الناس فيها بالغريزة؛ أى إن المجتمع الدولى يعتبر النهاية لا البداية.

«إننا نتصور مجتمعا عاما وفقا لمجتمعاتنا الخاصة، فنشأة الدول الصغرى تجعلنا نفكر فى الكبيرة؛ إننا لا نبدأ تماما فى أن نصبح رجالا إلا بعد أن نكون قد أصبحنا مواطنين. وهذا يوضح أنه ينبغى علينا أن نفكر فى هؤلاء المواطنين العالميين المزعومين، الذين، فى سبيل تبرير حبهم لأوطانهم بحبهم، للجنس البشرى، يعملون من حبهم للعالم أجمع، مفخرة من أجل التمتع بميزة عدم حب أى احد»(٥).

الطبيعة والحياة البسيطة

إن حجة كتاب «بحث فى التفاوت» الذى نشر فى نفس الوقت تقريبًا، طمسها بشكل خطير، الهجوم المثير على الملكية الخاصة، الذى عرف به الكتاب بوجه خاص. فالواضح أنه إذا لم تكن هناك حقوق للإنسان، فإن الملكية ليست واحدًا منها بل وقال روسو فى كتابه مشروع دستور لكورسيكا إن الدولة ينبغى أن تكون المالك الوحيد ولكن من المؤكد أن روسو لم يكن شيوعيًا ففى مقاله فى الاقتصاد السياسى، أشار إلى الملكية بأنها أقدس حقوق المواطنين جميعًا، وحتى فى كتاب

بحث...، عالجها كحق اجتماعى لا يمكن الاستغناء عنه تمامًا حقيقة إن نصف القرن السابق على الثورة الفرنسية، أنتج فى فرنسا مشروعات لشيوعية خيالية، صلتها براديكالية الطبقة الوسطى شبيهة نوعًا بصلة شيوعية وينستانلى بمذهب أنصار المساواة السياسى فمليبه Meslier قبل روسو، ومابلى وموريللى من بعده، قاموا بتخطيط مشروعات طبيعية للمجتمع، تكون فيه الخيرات، وخاصة الأرض، ملكية مشتركة، كما تجرى المشاركة فى المنتج. وفى العهد الثورى ذاته. واصل بيان النظراء لماريشال Marechal وفتنة بابيف Babeuf الشيوعية فى سنة ١٧٩٦، الفكرة القائلة بأن الحرية السياسية بدون المساواة الاقتصادية تعتبر علاجًا سطحيًا، ويجوز القول بصورة مبهمة إن هجوم روسو على الملكية الخاصة فى كتابه بحث....، ينتمى إلى هذه المجموعة من الأفكار الشيوعية ولكن لم يكن لديه فكرة جادة عن إلغاء الملكية، ولا فكرة محددة تمامًا عن مكانها فى المجتمع إن ما أسهم به روسو فى الاشتراكية، الخيالية أو غيرها، كان الفكرة الأعم عن أن جميع الحقوق، بما فيها حقوق الملكية، حقوق فى داخل المجتمع وليست ضده.

كان المقصود من كتاب بحث...، معالجة نفس موضوع ذلك الفصل الذى انتقد فيه مقال ديدرو عن القانون الطبيعى. وكان هذا هو الذى ضمنه روسو فى المقدمة واعتبره المشكلة التى يتناولها الكتاب: ما الطبيعى وما الزائف حقًا فى الطبيعة البشرية؟ ويجيب فى تعبيرات عامة، بأن فى الناس علاوة على المصلحة الذاتية، نفورًا فطريا ضد تكبد الآخرين للألم، ومن ثم فالأساس المشترك الذى يقوم عليه الميل إلى الاجتماع، ليس العقل ولكنه الشعور والوجدان وذلك باستثناء الرجل المنحرف، فالمعاناة بالنسبة له فى أى مكان، تعتبر مؤلمة بشكل مباشر وفى ضوء هذا المعنى، يكون الناس خيرين «بصورة طبيعية» والشخص الأنانى الماكر، الذى تتحدث عنه النظريات، لا وجود له فى الطبيعة، بل يوجد فقط فى مجتمع منحرف والفلاسفة يعرفون جيدًا ماهو المواطن فى لندن أو باريس، ولكنهم لا يعرفون ماهو الإنسان[٦] إذن ما الإنسان الطبيعى حقًا؟ لا يمكن استخلاص الجواب من التاريخ، لأن الناس الطبيعيين، إن وجدوا على الإطلاق لا وجود لهم الآن بالتأكيد. وإذا حاول أحد أن يرسم صورة فرضية، فالجواب مؤكد: كان

الإنسان الطبيعى حيوانًا سلوكه غريزى بحت، وأية فكرة كانت تعتبر فاسدة كان يفتقر تمامًا إلى اللغة، إلا فى شكل صرخات غريزية. وبدون اللغة تكون أية فكرة عامة شيئا مستحيلا وبناء على ذلك، لم يكن الإنسان الطبيعى شخصًا أخلاقيًا، ولا شخصًا شريرًا لم يكن تعيسًا، ولكنه لم يكن سعيدًا أيضًا. وواضح أنه لم تكن لديه ملكية، إذ أن الملكية نتجت عن أفكار وحاجات متوقعة، ومعرفة، ومثابرة وهذه لم تكن طبيعية فى ذاتها، بل انطوت على لغة وفكر ومجتمع فالأنانية والتذوق، واحترام رأى الغير، والفنون، والحرب، والرق، والرذيلة، والمحبة الزوجية والأبوية، كلها لا وجود لها، فى الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع يعيشون بعضهم مع بعض فى مجموعات صغيرة أو كبيرة.

لم تكن هذه الحجة عامة: لقد برهنت فحسب على أن الأنانى الطبيعى خرافة، وأن نوعًا ما من المجتمع شىء محتوم، وأنه ما من مجتمع هو غريزى بحت. ومع ذلك ربط روسو بها حجة أخرى كانت غير ذات صلة بها من الناحية المنطقية. فكتاباته المبكرة كانت، بشكل أبعد بكثير من «العقد الاجتماعى» مليئة بنوع من التشاؤم، لعله نتيجة الانفعال الناجم من إقامته فى باريس، والذى جعله يعتقد أن المجتمع الفرنسى القائم لم يكن سوى أداة للاستغلال فالفقر الساحق فى إحدى الطبقات يسهم فقط فى رخاء طفيلى فى طبقة أخرى، والفنون تقذف «باقات من الأزهار فوق الأغلال التى تكبل الناس» لأنها بعيدة عن متناول الجماهير التى يعتبر عملها سندا لها. والاستقلال الاقتصادى يتولد عنه بطريقة طبيعية استبداد سياسى، ومقابل هذا المجتمع الفاسد ارتأى روسو إقامة مجتمع مثالى بسيط، يعد بالضبط وسطًا بين التراخى البدائى والأنانية المتحضرة والواضح أن الاستنتاج بأن المجتمعات القائمة فاسدة وينبغى تبسيطها، لا علاقة له بالاستنتاج السابق بأن نوعًا من المجتمع يعتبر القوة التهذيبية الوحيدة للأخلاق فى حياة الإنسان فلو أن مجتمعًا كهذا فاسدًا، فقد تكون النتيجة وجوب إلغائه: ومن ثم اتهم روسو بالجبن لأنه لم يرسمه والواقع أن هذا لم يكن استنتاجه فالمجتمع البسيط الذى ارتأى الإعجاب به، كان بعيدًا جدًا - كما حاول جاهدًا أن يوضح - عن الغريزة الطبيعية ولهذا السبب، ليس واضحًا تمامًا، ماهى النتائج

العملية بالضبط ـ إن وجدت ـ التى تنساب فعلا من نقده لحالة الطبيعة فالأمر فى كليته يتوقف على طبيعة المجتمع الذى يتعين على الفرد أن يصبح جزءًا منه ومن ثم فإن دولة قومية، أو طبقة عاملة مناضلة، أو كاثوليكية مغالية فى تأييد سيادة البابا المطلقة، كان يمكنها جميعًا أن تدعى، بسهولة كما تدعى «دولة ـ المدينة ـ» التى اصطنعها روسو، تمثيل القيمة النهائية التى ينبغى للناس أن يمنحوها ولاءهم ويمكن أن تكون المعانى محافظة بنفس السهولة تمامًا التى تكون بها راديكالية.

ومن الكتابات المبكرة التى بينت نظرية روسو السياسية بأكبر قدر من الوضوح، ذلك المقال فى الاقتصاد السياسى الذى نشر فى المجلد الخامس من «الموسوعة» واضح أنه كان بمعنى ما، جزءًا متممًا لمقال ديدرو عن القانون الطبيعى والمنشور فى المجلد نفسه وفى كلا المقالين ظهرت فكرة روسو السياسية الأكثر تمييزا، وهى «الإرادة العامة». ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديدرو هو أول من اخترع التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيرًا خاصًا به لقد تناول مقاله بإيجاز معظم الأفكار التى تطورت بعد ذلك فى كتاب «العقد الاجتماعى» النظرية القائلة بأن للمجتمع شخصية متحدة أو (Moi Commun)، والتشابه العضوى لأية جماعة اجتماعية والمذهب القائل بأن الإرادة العامة للشخصية المتحدة تضع المستويات الأخلاقية الملائمة لأعضائها، ورد الحكم إلى مجرد وسيط للإرادة العامة إن المبدأ العام الكامن وراء الحجة هو ما لف ذكره، وهو أن مجرد تشابه النوع لا يؤلف مجتمعا من الناس، وإنما يخلق فقط رباطًا سيكولوجيًا أو روحيا «الشعور المتبادل والتماثل الداخلى لكل الأجزاء» ـ مشابهًا للمبدأ الحيوى لأى كائن حى.

«فالشخصية السياسية، إذن، هى أيضا كائن معنوى يمتلك الإرادة، وهذه الإرادة العامة، التى تمثل دائما إلى وقاية ورفاهية المجموع وكل جزء منه، وتكون مصدر القوانين، تشكل لكل أعضاء الدولة، فى علاقاتهم بعضهم ببعض وفى علاقاتهم معها، القاعدة لما يكون عدلا أو غير عدل»(٧).

والميل لتكوين مجتمعات، سمة عامة؛ فأينما يكن للأفراد مصلحة مشتركة فإنهم يكونون مجتمعًا، دائمًا أو مؤقتًا، وكل مجتمع له إرادة عامة تنظم سلوك

أعضائه. والمجتمعات الكبيرة لا تتكون من أفراد مباشرة، بل من مجتمعات صغيرة وكل مجتمع شامل لغيره، يضع واجبات المجتمعات الأصغر التى تكونه. وهكذا مازال روسو يترك قائمًا «المجتمع الكبير»، أو الجنس البشرى الذى يعتبر قانونه الطبيعى بمثابة الإرادة العامة، ولكن على اعتبار أنه مجتمع لا على اعتبار أنه جنس ومع ذلك، فالواضح أن روابط هذا المجتمع ضعيفة والواقع أن روسو، يقدم الوطنية على أنها الفضيلة العليا ومنبع جميع الفضائل الأخرى.

«من المؤكد أن أعظم معجزات الفضيلة نتجت عن الوطنية: فهذا الشعور الرقيق الحى الذى يضفى على قوة حب الذات كل محاسن الفضيلة، منحها حيوية جعلتها - دون أن تشوهها - أعظم جميع العواطف نبلا»(٨).

فالبشر يجب جعلهم مواطنين قبل أن يكون فى الإمكان جعلهم أناسًا ولكن لكى يكونوا مواطنين، يجب على الحكومات أن تمنح الحرية فى حدود القانون، وأن تعمل على توفير الرفاهية المادية، وأن تزيل التفاوت الشديد فى توزيع الثروة، وأن تخلق نظامًا للتعليم العام يجعل الأطفال معتادين النظر إلى فرديتهم فى ضوء علاقتها فقط بشخصية الدولة إن المشكلة العامة لأية فلسفة سياسية، صاغها روسو فى الأسلوب المتناقض الذى صدر به كتابه العقد الاجتماعى:

بأى فن مفهوم، وجدت الوسيلة التى جعلت الناس أحرارا عن طريق إخضاعهم؟(٩).

الإرادة العامة

نشر كتاب «العقد الاجتماعى» فى سنة ١٧٦٢، وكان حسب رواية روسو جزءًا من مؤلف أكبر خططه، ولكن لم يستطع إتمامه. وخطة مؤلفه الأكبر غير معروفة، ولكن من المحتمل، فى ضوء ترتيب مادة الموضوع فى «العقد الاجتماعى» نفسه، أنه بدأ بعرض مجرد لنظريته فى الإرادة العامة، ثم واصل إبداء ملاحظات حرة عن التاريخ والسياسة. والجزء الأخير من الكتاب كما نشر، استبقى آثارًا تدل على مطالعات من مونتسكيو، مثلما كان أيضا فى مشروع دستور لكورسيكا الذى نشره روسو، وفى كتاب «نظرات فى حكومة بولندا» ولقد كان الجزء النظرى فى

كتاب «العقد الاجتماعى» مجردًا بإسهاب، ذلك أنه عندما يكتب روسو فى مسائل جارية، يصعب تبين ما للنظرية من علاقة بمقترحاته، وما لمقترحاته من علاقة بالنظرية. وإذن فمن المأمون القول بأن شيئًا لم يضع عندما تخلى عن كتابه الأكثر اتساعًا. فالإرادة العامة والنقد الموجه إلى الحق الطبيعى، تضمنا كل شىء هام كان عليه أن يذكره كانت الاستعمالات العملية التى كان يمكن تطبيق النظرية فيها متعددة، غير أن روسو لم يملك المعرفة ولا الصبر لاكتشافها وكان اعتقاده بأن المجتمعات الصغيرة مثل دولة المدينة، هى أحسن مثل للإرادة العامة، سببا فى أن يصبح من المستحيل عليه مناقشة السياسة المعاصرة بفاعلية كبيرة.

ولقد تطورت نظرية الإرادة العامة فى تطورها بكتاب «العقد الاجتماعى» فى تناقضات، بسبب غموض أفكار روسو من ناحية، ولكن يبدو من ناحية أخرى بسبب ما كان لديه من شغف الكاتب البليغ بالتناقض. ومن الجلى، فى ضوء انتقاده للإنسان الطبيعى، أنه كان ينبغى له تجنب فكرة العقد تماما، باعتبارها فكرة خالية من المعنى ومضللة لقد استبقى التعبير على ما يبدو لأن جاذبيته الشعبية استهوته كما أنه لكى لا يجعل التناقض سافرا جدا، حذف نقد حالة الطبيعة الذى كان قد كتبه ضد ديدرو وإزاء عدم ارتياحه لهذا التعقيد، حاول بعد تقديمه العقد، تعديل التفسير وذلك بقر ما يتعلق الأمر بأى معنى تعاقدى محدود ففى المقام الأول، لم يكن لعقده علاقة بحقوق وسلطات الحكم، نظرًا لأن الأخير ماهو إلا مجرد وسيط للشعب ومن ثم فهو خال من السلطة المستقلة بحيث لايمكن أن يكون موضع تعاقد وفى المقام الثانى، لم يكن العمل الخيالى الذى بموجبه تكون المجتمع شبيهًا بأى عقد حتى من بعيد، لأن حقوق الأفراد وحرياتهم لم يكن لها وجود مطلقًا إلا باعتبارهم أعضاء فى الجماعة فحجة روسو برمتها اعتمدت على حقيقة أن مجتمعًا من المواطنين، هو مجتمع فريد من نوعه وقائم فى نفس الوقت مع أعضائه؛ أى إنهم لا يصنعونه ولا حقوق لهم عليه إنه ترابط Association وليس «تجمع» Aggregation، أى شخصية معنوية وجماعية. لقد كانت كلمة عقد مظللة من نواح عدة شأنها شأن أية كلمة أخرى كان فى استطاعة روسو اختيارها.

«النظام الاجتماعى حق مقدس يعتبر القاعدة لكل الحقوق الأخرى[١٠]
والمشكلة هى إيجاد شكل من الترابط الذى سيحمى ويدافع بكل القوة المشتركة، عن ذات ومصالح كل من ارتبط به، والذى قد يظل فيه كل منهم، رغم توحيد نفسه مع الكل، مطيعا لذاته وحدها، ومحتفظًا بحريته كما كان من قبل.

وكل واحد منا يضع ذاته وكل وقوته مشاعا تحت إمرة الإرادة العامة العليا، وبصفتنا المتحدة نقبل كل عضو، كجزء لا يتجزأ من الكل»[١١].

وثمة تناقض آخر تكمن فى حقيقة أن روسو لم يستطع إقناع نفسه بالتخلى عن محاولة إثبات أن الناس بصفتهم الفردية، يجنون بكونهم أعضاء المجتمع، فائدة أكبر مما قد يجنون ببقائهم منعزلين وهذا ما تضمنته العبارة الشهيرة التى استهل بها كتاب العقد الاجتماعى والتى حاول فيها شرح ما يمكن أن يجعل عبودية المجتمع مشروعة وهذه الطريقة فى طرح السؤال، انطوت بداهة على أن روسو كان يعتزم، كما كان يجب على هولباخ وهلفيشياس، توضيح أن كون الفرد عضوًا فى مجتمع ما، هو على العموم صفقة رابحة ولكنه بدون ريب، لم يكن يعتزم شيئًا من ذلك، إذا كانت حالة الطبيعة معتبرة وهما وخيالا، وكانت كل القيم التى بموجبها قد يحكم على الصفقة، غير موجودة إلا فى مجتمع وكذلك فإن التأكيد بأن الإنسان مكبل بالقيود فى كل مكان ينطوى على معنى أن المجتمع عبء يتطلب أن يعوض الأفراد من أجله، فى حين أن روسو كان يعتزم إثبات أنهم ليسوا بشرًا مطلقًا إلا كأعضاء للمجتمع فرب مجتمع فاسد كان يفرض قيودًا على أعضائه، ولكن روسو كان ملزمًا من الناحية المنطقية بالتمسك بأنه فعل ذلك لأنه كان فاسدًا وليس لأنه كانَ مجتمعًا. ومن ثم كان يجب على السؤال عما يبرر وجود المجتمعات، أن يعالج بمعرفتة على أنه غير معقول ويكون السؤال المشروع بالطبع هو، ما الذى يجعل مجتمعًا أفضل من غيره، لأنه يتضمن مقارنة للمجتمعات فى ضوء المصالح الاجتماعية والشخصية التى يصونها كل منها ولكنه لا يتضمن مقارنة بين وجود مجتمع وعدم وجوده ومن ناحية أخرى، قد يكون فرد فى حال أفضل فى مجتمع ما عن غيره، ولكن السؤال عما إذا كان فى حال أفضل أو أسوأ فى غير مجتمع، كان ينبغى أن يستبعد باعتباره سؤالا لا معنى له، لأن المجتمع،

كما قال، هو الذى استبدل الغريزة بالعدالة، وأعطى أفعال الناس الصفة الأخلاقية التى كانت تفتقر إليها من قبل، وأنه جعل من الحيوان الغبى الذى لا يمكن تصوره، إنسانًا وكائنًا ذا إدراك عاقل وفيما خلا المجتمع، فلن يكون هناك ميزان للقيم يمكن فى ضوئه الحكم على الرفاهية.

فالإرادة العامة، إذن، تمثل حقيقة فريدة من نوعها عن مجتمع ما، وهى أن له خيرًا جماعيًا ليس هو مصالح أعضائه الشخصية وأنه بمعنى ما، يعيش حياته الخاصة، ويحقق مصيره هو، ويعانى ما قدر له من مال، ويمكن القول، وفقًا للمشابهة بأى كائن حى والتى طورها روسو ببعض الإسهاب فى مقاله عن الاقتصاد السياسى، أن له إرادة خاصة به، هى الإرادة العامة.

«إذا كانت الدولة تعتبر شخصية معنوية وحياتها هى اتحاد أعضائها، وإذا كان الأهم فيما تحرص عليه هو الحرص على حفظ كيان ذاتها، وجب أن تكون لها قوة عامة ومجبرة، لكى تحرك وتدبر كل جزء بشكل يكون محققا لأقصى فائدة المجموع»(١٢).

وحقوق الأفراد كالحرية والمساواة والتملك، التى ينسبها القانون الطبيعى فى حد ذاتها إلى الإنسان، هى فى الواقع حقوق المواطنين فالناس كما يقول روسو، يصبحون متساوين، بفعل العرف والحق القانونى، وليس، كما قال هوبز، لأن قوتهم الجسمانية متساوية فى جوهرها.

الحق الذى لدى كل فرد فى ممتلكاته الخاصة، هو دائما تابع الحق الذى لدى المجتمع على الجميع(١٣).

ففى المجتمع، يحصل الناس أولا على الحرية المدنية التى هى حق أخلاقى، وليست الحرية الطبيعية فحسب التى يمكن بطريق المجاز عزوها إلى حيوان منعزل.

تناقض الحرية

حتى الآن يعتبر ما سبق ذكره، صحيحا تماما وردًا عادلا على المغالاة فى التأمل المعاصر فى حالة الطبيعة. ومع ذلك، فإن ما يستتبعه بالضبط من نتائج

فيما يتعلق بحقوق الناس فى المجتمع، يعتبر بعيدًا عن الوضوح، وبيان روسو للموضوع يناقض نفسه أحيانا فى نطاق الصفحة الواحدة، مثلا:

«التماسك الاجتماعى يعطى الشخصية السياسية سيطرة مطلقة على كل أعضائها.

وأعترف، أن كل إنسان لا ينقل بموجب التماسك الاجتماعى، إلا ذلك الجزء فقط من قدرته «خيراته، الذى يعتبر هاما من أجل سيطرة المجتمع. ولكن يلزم أن نسلم أيضا أن الحاكم يعتبر الحكم الوحيد فى تقدير ماهو هام ولكن الحاكم، من ناحية، لا يمكنه أن يفرض على رعاياه أية قيود تكون عديمة الفائدة للمجتمع.

ومن هذا نرى أن سلطة الحاكم، وهى فى الحقيقة مطلقة ومقدسة وغير منتهكة حرمتها، لا تتخطى ولا يمكنها أن تتخطى حدود التقاليد العامة، وأن كل إنسان قد يتنازل كيفما يريد عن تلك الخيرات وتلك الحرية بقدر ما تسمح له هذه التقاليد»(١٤).

والواقع أن روسو تنقل طوع إرادته جيئة وذهابًا بين نظريته فى الإرادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للإلغاء، وهى النظرية التى كان قد هجرها ظاهريًا غير أن الحقيقة المجردة القائلة بأن حقوقًا من أى نوع تتطلب اعترافا اجتماعيًا ويمكن الدفاع عنها فقط فى ضوء الصالح العام، لا تعنى فى حد ذاتها، شيئا بالنسبة للحقوق الشخصية التى يمنحها لأفراده مجتمع جيد التنظيم ونظرًا لأن روسو اعتقد كنتيجة منطقية، أن السعادة الاجتماعية نفسها تفرض قدرًا من حرية الاختيار والعمل للأفراد، فإنه أينما كان يقابل حالة من هذا النوع، كان يعتبرها قيدًا على الإرادة العامة وهو ماليس كذلك من الناحية المنطقية إذا كانت الحرية نفسها تعتبر إحدى متطلبات الإرادة العامة ومن ناحية أخرى، فإن روسو كان قادرًا على المجادلة بأنه لا توجد حرية شخصية قط، بسبب عدم وجود حريات غير قابلة لأن تمس على الرغم من الإرادة العامة وكان هذا أيضًا خلطًا من الناحية المنطقية، إلا إذا كان الجدل، كما لم يعتزم روسو قطعًا القيام به، هو أن كل حرية تكون متعارضة مع الخير الاجتماعى والحقيقة، أن الإرادة العامة شىء مجرد تمامًا يؤكد فحسب أن الحقوق اجتماعية بحيث لا تبرر أى استدلال

مطلقًا عن المدى الذى عنده قد يترك الأفراد بحكمة لإرادتهم الخاصة داخل المجتمع وفى الوقت نفسه كان الوضع العام صالحًا بالطبع، ضد نظرية فى الحقوق الطبيعية لم تأخذ السعادة الاجتماعية فى الحسبان تمامًا.

وقد أدى هذا الخلط فى حجة روسو، إلى نشوء تناقض آخر، يعتبر على وجه الخصوص هامًا ومثيرًا، ألا وهو التناقض المظهرى للحرية فقد بدأ بافتراض عبء كان ملقى على عاتق نظريات الأنانية ولكنه غير ملقى على عاتقه، شريطة أنه كان يعنى حقًا رفض الأنانية، أى إثبات أن الإنسان فى المجتمع «قد يظل مطيعًا لنفسه فقط» ومن ثم، لم يتكفل بما لا يقل عن أن يبين أن القمع الحقيقى لا يحدث أبدًا فى المجتمع، وأن ما يؤخذ على أنه قمع لا يكون كذلك إلا فى الظاهر، وهذا تناقض من أسوأ نوع حتى المجرم يريد العقاب الذى يوقع عليه!

«إذن حتى لا يكون التماسك الاجتماعى، صيغة جوفاء، فإنه يشتمل ضمنًا على التعهد... بأن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة، سيجبر على ذلك بواسطة الشخصية الكلية وهذا لا يعنى شيئًا أقل من أنه سيجبر على أن يكون حرا... هذا وحده يضفى الشرعية على التدابير المدنية التى يدونها تصبح سخيفة ومستبدة وعرضة لأشنع أنواع إساءة الاستعمال»(١٥).

وبعبارة أخرى، إن القمع ليس كذلك فى الحقيقة، لأنه عندما يريد إنسان بصفته الفردية شيئًا يخالف ما يعطيه إياه النظام الاجتماعى، فإنه يكون شخصًا هوائيًا فحسب، ولا يعرف بحق خيره الشخصى ولا رغباته هو.

هذا النوع من الجدل، فى كتابات روسو، وفى كتابات هيجل من بعده، كان تجربة خطرة فى التلاعب بالتعابير الغامضة فالحرية أصبحت ما دعاه ثورشتاين فيلن Thorstein Veblen كلمة «مشرفة»، أى اسم عاطفة أرادت حتى الهجمات على الحرية أن يطلق عليها وكان من المشروع تمامًا، بيان أن بعض الحريات ليست صالحة، وأن الحرية فى اتجاه ما، قد تؤدى إلى فقدان الحرية فى سواه، أو أن هناك قيما سياسية أخرى تعتبر فى بعض الظروف موضع تقدير أسمى بكثير من الحرية فاللغة المطاطة التى تستخدم فى توضيح أن تقييد الحرية هو فى الواقع تزايد لها، وأن القمع ليس كذلك فى الواقع، جعل لغة السياسة الغامضة أشد

غموضًا ولكن هذا لم يكن أسوأ ما فى الأمر؛ إذ أن ما كان متضمنًا بشكل يكاد يتعذر تجنبه، هو أن الإنسان الذى تكون معتقداته الأخلاقية مضادة لما يشترك المجتمع فى التمسك به، يعتبر إنسانًا هوائيًا وينبغى إخضاعه. ولعل هذا لم يكن استدلالا صحيحًا من نظرية الإرادة العامة المجردة لأن حرية الضمير هى فى الواقع خير اجتماعى وليست مجرد خير شخصى، ولكن كان على الإرادة العامة فى كل موقف مجرد أن تتطابق مع مجموعة من الآراء الواقعية، والحدسية الأخلاقية تعنى عادة أن الأخلاقية مطابقة لمستويات مقبولة بوجه عام فإجبار شخص على أن يكون حرًا تعبير لطيف لجعله مطيعًا طاعة عمياء للمجموع أو للحزب الأقوى وقد قام روبسبير بالتطبيق المحتوم عندما قال عن اليعاقبة، «إن إرادتنا هى الإرادة العامة».

«يقولون إن الإرهاب هو سبيل الحكومة المستبدة، فهل حكومتنا، إذن، تشبه الاستبداد؟ أجل، إنها تشبهه مثلما يشبه السيف الذى يلمع فى يد بطل الحرية ذلك السيف الذى تتسلح به أذيال الطغيان.. إن حكومة الثورة هى استبداد الحرية ضد الطغيان»(١٦).

والإرادة العامة، كما ذكر روسو مرارًا وتكرارًا، تكون دائمًا على حق وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب وما ليس بصواب، يكون مجرد شىء آخر غير الإرادة العامة ولكن ما علاقة هذا الصواب المطلق بالأحكام العديدة وربما المتعارضة بشأنه؟ ومن الذى له الحق فى تقرير ماهو صواب؟ لقد أنتجت محاولات روسو فى الإجابة عن هذه الأسئلة، تناقضات ومراوغات متنوعة. فأحيانًا قال إن الإرادة العامة تتناول مسائل عامة فقط ولا تتناول أشخاصا ولا أعمالا خاصة، وبهذا ترك التطبيق للحكم الشخصى ولكن هذا يتناقض مع تأكيده أن الإرادة العامة نفسها تحدد مجال الحكم الشخصى وحاول فى بعض الأحيان، أن يجعل الإرادة العامة معادلة لقرار تتخذه الأغلبية، لكن هذا قد يتضمن أن الغلبية دائمًا على صواب، وهو أمر لم يؤمن به قطعا. وأحيانا أخرى، تحدث كما لو كانت الإرادة العامة ثبتت نفسها بطريقة آلية بأن جعلت اختلاف الآراء يلغى بعضها بعضًا. هذا الرأى لا يمكن

تنفيذه ولكن لا يمكن أيضًا إثباته. إنه تبلور إلى حد القول أن للمجتمعات ـ الدول أو الأمم ـ خاصية غامضة لتمييز سعادتها ومصيرها المقدر الصحيح. لقد أنشأ روسو العبادة الرومانسية للجماعة، وكان هذا هو الفرق الرئيسى بين فلسفته الاجتماعية وبين مذهب الفردية الذى ثار عليه، فالمفكر العقلى ركز مخططه للقيم، فى تربية الفرد وفى الاستثارة العقلية والاستقلال فى الحكم، على الأمور وفى الأعمال وأكدت فلسفة روسو احترام الجماعة والارتياح للمشاركة الجماعية وتهذيب اللاعقلى.

ونظرية الإرادة العامة فيما رمى إليه روسو هونت كثيرًا من أهمية الحكومة إذ أن السيادة تخص الشعب باعتباره شخصية مشتركة، فى حين أن الحكومة ماهى إلا مجرد وسيط له سلطات مفوضة يمكن سحبها أو تعديلها وفقًا لما تمليه إرادة الشعب فالحكومة ليس لها حق مخول ثابت أينما كان، مثل ذلك الحق الذى تركته لها نظرية العقد عند لوك، ولكنها ذات وضع شرعى فقط باعتبارها لجنة. وقد ارتأى روسو ذلك حتى يستبعد أى شكل من الحكم التمثيلى، نظرًا لأنه لا يمكن تمثيل سيادة الشعب، ومن ثم، يكون الحكم الحر الوحيد ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها المواطنون أن يوجدوا فعلا فى اجتماع المدينة، وبصرف النظر عن إعجاب روسو بدولة المدينة فليس واضحًا تماما السبب الذى من أجله يقصر الإرادة العامة على هذا النوع من أسلوب التعبير، فاعتقاده كان بغير شك أن نظرية سيادة الشعب، من هيمنة السلطة التنفيذية، ولكن هذا وهمًا؛ إذ برغم أن «الشعب» له كل السلطة وكل الحق.الأخلاقى والحكمة والأخلاقية فإن الشخصية المشتركة لا يمكنها بصفتها هذه، أن تعبر عن إرادتها أو تنفذها وكلما زاد تعظيم المجتمع، زادت سلطة الناطقين بلسانه، سواء أطلق عليهم اسم ممثلين أم لا وحتى الأحزاب والشيع، التى كرهها روسو تمامًا، كانت تميل على الأرجح إلى أن تقوى أكثر من أن تضعف بفكرة السيادة الجماعية ولقد أثبتت أقلية حسنة التنظيم، زعماؤها على اقتناع بإلهامهم الخاص، وأعضاؤها «يفكرون بدمائهم» إنها أداة كاملة تقريبًا للتعبير عن الإرادة العامة.

روسو والقومية

كانت فلسفة روسو السياسية غامضة إلى درجة يصعب معها القول بأنها تدل على اتجاه محدد. ولعل روبسبير واليعاقبة فى عهد الثورة الفرنسية، كانوا مدينين له إلى حد كبير، إذ أن نظريته فى السيادة الشعبية وإنكاره لأى حق ثابت مخول للحكومة، صنعا كما قال جيركه، نوعًا من مذهب الثورة الدائمة كان مناسبًا جدًا لأغراض حزب ديمقراطى راديكالى: وفضلا عن ذلك، لم يكن فى فكرة الإرادة العامة شىء يتطلب أن يشترك فيها الناس كافة عن وعى أو أن يعبر عنها فقط فى اجتماع شعبى. لقد كان حماس روسو لدولة المدينة الديمقراطية، مفارقة تاريخية إذ أن المجتمعات الصغيرة بما كان يسودها من اقتصاد زراعى المرتبطة بصورة غير وثيقة مع مجتمعات أخرى مشابهة، لعلها كانت أكثر مما يمثل تخيلاته بالمعنى الحرفى لم يكن لها أهمية فى أوربا، ولم يكن لها سوى أهمية آخذة فى الزوال فى أمريكا وبرغم اعتقاد روسو أن المواطنة الحرة مستحيلة فى أى شكل أكبر حجمًا من أشكال الدولة الكبيرة إلا أنه كان من المحتم فى ظل هذه الظروف، أن تسفر العاطفة التى أثارها عن تجميد الوطنية القومية وهكذا كان من الجائز أن ينصح فى مقال عن بولندا بسياسة لا مركزية، ولكن الأثر الوحيد للمقال، يجب أن يكمن فى احتكامه إلى القومية البولندية ومن ناحية أخرى، فإنه قذف بإصرار فى حق المثل العليا لحركة التنوير الخاصة بأنصار المذهب الإنسانى وأنصار المذهب العالمى، واعتبرها مجرد افتقار إلى مبدأ أخلاقى.

لم يعد هناك اليوم فرنسيون ولا ألمان ولا إسبان بل ولا حتى إنجليز؛ هناك أوربيون فقط.. إنهم فى وطنهم أينما توجد الأموال لسلبها أو النساء لإغرائهن(١٧).

لقد كان الأثر الخالص تكييفًا غير ناقد جدًا، للمثل الأعلى للمواطنة؟ كما كانت فى دولة المدينة، مع الدولة القومية الحديثة، التى تعتبر نوعًا مختلفًا تمامًا تقريبًا، من الوحدات الاجتماعية والسياسية وهكذا مجدت الدولة باعتبارها متضمنة كل القيم الخاصة بحضارة قومية، مثلما كانت المدينة الإغريقية تنطوى على تشابك كافة مظاهر الحياة الإغريقية، برغم أن أية دولة حديثة فى الواقع،

لم تعمل شيئا من هذا القبيل وبذلك ساعد روسو، دون أن يكون هو نفسه وطنيًا، على إعادة صياغة المثل الأعلى القديم للمواطنة، فى شكل يمكن الشعور القومى من أن ينتحله.

ومع ذلك لم تكن القومية قوة مطلقة مؤثرة فى اتجاه واحد أو بدافع واحد؛ وكانت تعنى ديمقراطية وحقوقًا للإنسان، كما فعلت بصفة عامة فى عهد الثورة الفرنسية ولكنها قد تعنى أيضًا تحالفًا بين الطبقة العليا من ملاك الأراضى، وبين أرستقراطية الطبقة الوسطى الحديثة العهد بالثراء، وقد تزيل بقايا الأنظمة الإقطاعية لتبنى محلها فقط أنظمة جديدة قد تعتمد بشكل لا يقل ثقلا، على الولاءات التقليدية وإخضاع الطبقات فالقومية فى فرنسا وإنجلترا، حيث لا يوجد شك فى وحدتهما، كانت حتما تختلف تمامًا عن القومية فى ألمانيا حيث التطلع إلى حكومة قومية تستوى مع وحدة الثقافة الألمانية، سرعان ما يغلب على كل المسائل الأخرى ومن ثم ، وجد تمجيد روسو لمشاعر الإنسان الساذج الأخلاقية، صدى مباشرا فى فلسفة كانت الأخلاقية كما أن أهميته الكاملة، وخصوصا تمجيده الإرادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة، ظهرت فى الفلسفة الألمانية بظهور مذهب هيجل المثالى ومع ذلك تطلب جماعية روسو إعادة تقييم جذرى للعادات والتقاليد والميراث المتراكم من الحضارة القومية، والتى بدونها لا تكون الإرادة العامة شيئًا سوى صيغة فارغة. وهذا بدوره بلغ حد ثورة متطرفة فى القيم الفلسفية فمنذ زمن ديكارت وضعت العادات بإجماع الآراء، فى مركز متعارض مع العقل وكانت مهمة العقل الحقة هى العمل على عتق الناس من عبودية السلطة والتقاليد حتى يصبحوا أحرارًا فى اتباع نور الطبيعة، وكان هذا هو المعنى المهيب لمذهب القانون الطبيعى، وهو ما أهملته عاطفية روسو ضمنًا وحاولت مثالية هيجل أن تنسج العقل والتقاليد فى وحدة واحدة - الحضارة الآخذة فى الاتساع لروح قومية أو وعى قومى ولكن العقل فى الواقع كان عليه أن يخضع لخدمة العادات والتقاليد والسلطة، مع وضع توكيد مماثل على قيم الاستقرار والوحدة القومية واستمرار التطور.

وقد تصورت فلسفة هيجل الإرادة العامة على أنها روح الأمة الآخذة فى تنمية وتضمين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى. وبخلاف عدم تماسك عرض روسو لها كان العيب الواضح للإرادة العامة كما تركها، هو التجرد المتطرف للتصور العقلى كانت هى الفكرة المجردة أو الشكل المجرد لمجتمع ما، مثلما كانت الأحكام التصنيفية للفيلسوف كانت مجرد شكل للإرادة الأخلاقية وإذا جاز التعبير، لم يكن ثمة ما يربطها بالشعور بالعضوية فى أمة من الأمم، وتمجيد المواطنة القومية، سوى المصادفة السياسية فمركز روسو كشخص أجنبى فى القومية الفرنسية، وعجزه الأخلاقى عن الالتزام بأية قضية، وحالة السياسة الفرنسية عندما كتب مؤلفه، كلها تعاونت لمنعه من إعطاء أى مضمون محسوس للإرادة العامة. ومع ذلك فإن هذا النقص عرضه إدموند بيرك، إذ أن تقاليد الدستور، والحقوق والواجبات التقليدية للإنجليز، والوجود الحى لثقافة قومية زاهرة نمت من جيل لآخر لم تكن فى نظر بيرك تجريدات، بل موجودات فعلية، مغمورة بحرارة الوطنية المتقدة وتوهج الشعور الأخلاقى، وفى السنوات الأخيرة من حياته أرغمته صدمة الثورة الفرنسية ورعبها، على أن يقلع عن العادة التى لازمته طوال حياته وأن يعرض فى صياغات عامة الفلسفة التى كان يستند إليها دائمًا فى أعماله. وفى الحال كانت النتيجة مضادة ومكملة لروسو، ففى نظرية بيرك أصبحت الحياة المشتركة فى إنجلترا حقيقة ملموسة، وحررت الإرادة العامة من استرقاق اليعقوبية المؤقت، وأقامت عاملا وسيطًا فى القومية المحافظة.

وعلى طوال القرن الثامن عشر كان تقليد المذهب العقلى الفلسفى، ونظام القانون الطبيعى الذى كان أخص ما ابتدعه، فى حالة من الانهيار التدريجى وكان إنكار روسو لهذا التقليد مسألة شعور إلى حد كبير؛ إذا افتقر إلى التعمق العقلى وثبات التطبيق المنطقى فى نقد النظام الذى أقام فى مكانه استقلال العاطفة ولكن هذا النقد كان قائما من قبل، ممثلا فى كتابات هيوم فمنذ زمن لوك، كان نمو الفلسفة التجريبية والأسلوب التجريبى الذى استخدمته الدراسات الاجتماعية بصورة متزايدة، سببًا فى تسلل مطرد لأفكار متضاربة، إلى داخل

نظام القانون الطبيعى. ولعله من الأصح القول بأن نظام القانون الطبيعى نفسه تضمن منذ البداية، وتحت اسم العقل، مجموعة عوامل متنوعة تطلبت من أجل الوضوح أن تكون مميزة، وأصبحت باطراد أكثر تضاريًا كلما تقدمت الدراسات الاجتماعية ويرجع الفضل الأساسى فى شطر النظام القديم إلى عبقرية هيوم التحليلية لقد كان تحديده السلبى للعقل، شرطًا مسبقًا منطقيا لكل من القيمة التى نسبها روسو إلى العاطفة الأخلاقية، والقيمة التى نسبها بيرك إلى تقليد وطنى آخذ فى النمو.

هوامش الفصل الثامن والعشرون

(١) The Arts and Sciences, Eng trans by G.D.H. Cole, The Social Contract & Disourses (Everyman's Library), p. 142.

(٢) مقتبس من: Morley, Rousseau (1886), Vol. II, pp. 226 F.

(٣) أهم مؤلفات كانت:

- بحث فى التفاوت (١٧٥٤).

- مقال فى «الاقتصاد السياسى» نشر بالموسوعة سنة ١٧٥٥.

- فصل حظر نشره، بعنوان «المجتمع العام للجنس البشرى»، بالمسودة الأولى من كتاب العقد الاجتماعى.

= وأحسن المؤلفات عن أعمال رسو، هو: Vaughan: Political Writings of Jean Jacques Rousseau, 2 vols Cambridge, 1915.

وقد ترجمت الكتابات المنشورة لروسو بمعرفة كول فى:

G.D. H. Cole : The Social Contrat and Discourses. (Everyman's Library)

(٤) The Fragment on "L'etat de Guerre", Vaughan, Vol. I. p. 293.

(٥) Vaughan, Vol. I, p. 453.

(٦) L'etat de guerre, Vaughan, Vol. I, p. 307.

(٧) Vaughan, Vol,I, pp. 241 F. Eng. trans trans by G.D.H. Cole, P. 253.

(٨) Vaughan, Vol. I, p.251, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 263.

(٩) Vaughan, Vol. I, p. 245, Eng. trans. by G.D.H. Cole, p. 256.

(١٠) Social Contract, I, 1.

(١١) المرجع السابق جـ ١ ف ٦.

(١٢) المرجع السابق، جـ ٢، ف ٤.

(١٣) المرجع السابق: جـ١، ف٩.

(١٤) المرجع السابق: جـ ٢، ف ٤.

(١٥) المرجع السابق: جـ١، ف ٧.

(١٦) من الخطاب فى المؤتمر الوطنى، ٥ فبراير سنة ١٧٩٤:
Moniteur Universel, 19 Pluviose, l'an 2, p. 562.

(١٧) Considerations sur le gouvernement de pologne, ch. 3,Vaughan, Vol.II, p. 432.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Rousseau and Romanticism. By Irving Babbitt. Boston, 1919

The Question of Jean_Jacques Rousseau. By Ernst Cassirer. Eng trans and ed. by Peter Gay. New York, 1954.

Rousseau - Totalitarian or Liberal? By John W. Chapman. New York, 1956.

Rousseau and the Modern state By Alfred Cobban London, 1934.

Rousseau and the Idea of Progress By Frederick C. Green Oxford, 1950.

Jean - Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings By F.C. Green Cambridge, 1955. ch. 7.

Jean - Jacques Rousseau: Discours sur les sciences et les arts. Ed. by George R. Havens New York, 1946. Introduction.

The Social and Rolitical Idras of Some Great French Thinkers of the Age of Reason Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1930. Ch.7.

Jean - Jacques Rousseau, Moralist, By Charles W.Hendel. 2 vols. London, 1934.

The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background By Hans Kohn. New York, 1944. ch. 5.

Rausseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eigheenth Century Political Thought By Annie M. Osborn New York, 1940.

La Pensee de Fean- Jacques Rousseau: essai d'interpretation nouvelle. By Aibert Schinz. Paris, 1929.

The Rise of Totalitarian Democracy By J.L. Talmon Boston, 1952.

The Political Writings of Jean - Jacques Rousseau Ed by C. E. Vaughan 2 vols. Cambridge, 1915. Introduction.

The Political Tradition of the West: A Study in the Deuelopment of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins Cambridge, Mass, 1948. Ch. 4.

The Meaning of Rousseau By Ernest H. Wright. London, 1929. ch.3.

الفصل التاسع والعشرون
العرف والتقليد: هيوم وبيرك

لم تهاجم فلسفة روسو سوى جزء واحد محدود من مذهب القانون الطبيعى، ذلك هو الجانب المصطنع الذى يرى فى المجتمع أداة فحسب للحصول على الطيبات الفردية، وفى الطبيعة البشرية مجرد قدرة على حساب المزايا ومقابل هذا وضع قضية مضادة واحدة هى أن جوهر الشخصية السليمة يتألف من مشاعر جسيمة قلائل ذات علاقة يسيرة بالقدرة العقلية ولكنها من نوع يربط الناس بعضهم ببعض فى مجتمعات، بحيث تشكل رفاهة المجتمع الجزء الأهم حتى من الخير الخاص لا يمكن القول بأنه استطاع الدفاع عن هذه القضية؛ بل الأحرى أنه أعلنها كوجدان أخلاقى، أى التبصر المباشر فى طبيعة لم يصبها الفساد، وعزا الأنانية والافتقار إلى الروح العامة مما شاهده فى مجتمع أوربى؛ إل نقيصة لدى الفلاسفة، وإلى استعمالهم غير المتناسب للنقد العقلى ولو كان روسو وقف وحيداً، لصعب أن ينهار مذهب قانون الطبيعة المهيب، المحكم الإنشاء، خلال قرن ونصف قرن من تطور فلسفى، أمام هجوم سيئ التوجيه، ومؤد فى تطبيقاته إلى نتيجة غير مؤكدة كالإرادة العامة ولكن روسو لم يقف وحيدا فقد أوضح الاستحسان الذى ناله بمجموعة من أفكار لم تكن عديدة ولا مهضومة جيدًا، وأعلنها بعاطفية مبهرجة فى الغالب مثلما كانت مثيرة للمشاعر، أن جمهوره كان معدًا الآن، على الأقل من الناحية العاطفية - لأن يستجيب لنوع جديد من الدعوة الأخلاقية وفضلا عن ذلك فإن مذهب القانون الطبيعى أصبح فى ذلك الوقت غير مناسب من الناحية الفكرية، بمعنى أنه لم يوفر جهازًا عقليا

مناسبا للدراسات الاجتماعية التى كانت تحت التخطيط، وآن ادعاءه الدجماطيقى بأنه بدهى لم يزد إلا قليلا عن كونه نوعًا من المباهاة كان هذا المذهب يعيش فى فرنسا وخاصة على أساس منفعته كحل ثورى لنظام سياسى واجتماعى عفى عليه الزمن.

ولم تكن هذه الدرع الواقية موجودة فى إنجلترا، فدفاع الثورة انتهى بلوك، إلى أن أنتجت الثورة الفرنسية ذاتها أصداء للحقوق الطبيعية، وكان الكتاب الإنجليز، طوال القرن الثامن عشر، ذوى نزعة محافظة بشكل واضح بالنسبة لكل من السياسة والدين ففى بلد كانت فيه كل من الكنيسة والحكومة ـ برغم التسليم بتعرضهما لمساوئ خطيرة ـ تحسنان خدمة مصالح الطبقات التى كان صوتها مسموعًا من الناحية السياسية، نقول إن مذهب القانون الطبيعى كان قد فقد منفعته العملية العاجلة وفضلا عن ذلك، فإن الفلسفة الإنجليزية خلال نصف القرن التالى لنشر «مقال» لوك تطورت بصورة خالصة تقريبًا وفق خطوط تجريبية، مشددة على تاريخ الأفكار الطبيعى واشتقاقهم من الحواس، على نحو ما سبق أن أوحى به لوك نفسه وسارت الكتابات الأخلاقية الإنجليزية على نفس الدرب وسرعان ما عفى الزمن على فكرة علم أخلاق مشتق يبدأ من قوانين أخلاقية بدهية، وهى الفكرة التى كان لوك قد استبقاها وإلى حين مجىء بنتام Bentham كان مذهب المنفعة الإنجليزى يفتقر إلى الأغراض الراديكالية بالإصلاحية التى أضفاها هلفيشيوس على النظرية فى فرنسا ولكنه كان أوضح بصورة متسقة، لأنه حاول عن وعى أن يستبعد أفكارًا متضاربة مثل العدالة الطبيعية والحق الطبيعى وحتى فى علم الاقتصاد الذى ظل معقلا للقانون الطبيعى مدة طويلة استمرت حتى القرن التاسع عشر، كان آدم سميث بوجه عام أقل تحمسًا للطريقة الاستنباطية من الاقتصاديين الكلاسيكيين الذين جاءوا بعده، ولعل ذلك راجع إلى أن هؤلاء كانوا أكثر تأثرًا من آدم سميث بالفيزيوقراط الفرنسيين ومن المحتمل أن اقتصاده ربما كان يظل تجريبيًا بصورة أكثر تنسيقية لو أنه اقتفى عن كثب أكثر، أثر مقالات صديقه هيوم الاقتصادية.

هيوم: العقل والحقيقة والقيمة

هذا النقد لنظام القانون الطبيعى والتخلص التدريجى منه بلغا الذروة فى كتاب هيوم «رسالة فى الطبيعة البشرية» المنشور فى سنة ١٧٣٩ ـ ١٧٤٠. هذا المصنف يشغل مركزًا حاسمًا فى تاريخ الفلسفة الحديثة، ولا تكمن أهميته حتى فى ميدان الفلسفة السياسية بوجه خاص. وفى والوقت نفسه كان للمركز الفلسفى العام الذى ابتدعه هيوم تأثير عميق فى جميع فروع النظرية الاجتماعية. إن ما قدمه هيوم كان تحليلا منطقيًا نفاذًا، إذا قبلناه هدم كل ما كان يدعيه القانون الطبيعى من الصلاحية العلمية. وفضلا عن ذلك فإنه بسط هذه النتيجة الخطيرة لتشمل تطبيقات محددة للقانون الطبيعى فى مجالات الدين والأخلاق والسياسة. ومن اللازم أن توضح على الأقل المبادئ الرئيسية فى تحليل هيوم لأنها أثرت فى كل المجرى المستقبل الذى سارت فيه النظرية الاجتماعية، مع إمكان إهمال الاصطلاحات الفنية التى صاغ فيها حجته والتى بطل استعمالها الآن.

لقد أخذ هيوم على عاتقه تحليل فكرة العقل؛ لأن العادة جرت باستعمال هذا التعبير فى مذاهب القانون الطبيعى، وبذلك لإظهار أن هذا التعبير كان ينطوى على ثلاثة عوامل أو عمليات متحدة بدون إحكام ومشوشة تعتبر مختلفة تمامًا فى معناها. وهذا التشوش نتج عنه وصف قضايا بأنها حقائق ضرورية أو قوانين طبيعية أو أخلاقية ثابتة لا تتغير، فى حين أنها لا تستطيع أن تدعى مثل هذا التأكيد الحاسم. فأولا تولى هيوم ذكر ما يمكن حقًا أن يسمى العقل بهذا المعنى الضرورى والمحتوم فقد سلم أن هناك «موازنات» معينة «بين الأفكار» تولد حقائق من هذا النوع، وظن أنه لا وجود لها إلا فى أجزاء محدودة من العلوم الرياضية، وأنها ذات خصائص محددة وهذه هى ما قد يطلق عليها الآن معان ضمنية صورية، وتقرر أنه إذا ما أخذت مقدمة منطقية قضية مسلمة، فإنه تترتب عليها نتيجة ما. وهذه المقدمة المنطقية لا تحتاج إلى معرفة شىء عن صحتها، لأن كل ما يستنتج هو أنه إذا كانت قضية ما صحيحة فحينئذ يجب أن تكون قضية أخرى صحيحة أيضًا فالعلاقة كما عبر عنها هيوم بشكل غير دقيق جدًا، هى علاقة

بين أفكار فحسب؛ فالحقائق الفعلية لا أهمية لها وبسبب الاتجاه الذى اتخذته اهتمامات هيوم أضفى على هذا النوع من الحقيقة الرياضية أو الصورية أهمية أقل مما يستحق إن ما اهتم أساسًا بفعله هو أن يميزها عن العمليات المنطقية الأخرى التى اختلطت بها، وأن يبين أيضًا أن هذا كان المعنى الدقيق والصائب للحقيقة المعقولة أو الضرورية.

والواضح أن ما سبق قوله يستتبع أن أيه «موازنة بين أفكار» لا تستطيع أن تثبت حقيقة واقعة، وكذلك أن العلاقات بين الحقائق الفعلية غير ضرورية أبدًا بالمعنى المنطقى أو العقلى الدقيق الذى سلفت الإشارة إليه. وكان هذا هو بيت القصيد فى تحليل هيوم المشهور للعلاقة بين العلة والنتيجة من الممكن دائمًا افتراض عكس أية حقيقة واقعة وعندما نجد حقيقتين أو حدثين، مرتبطين كسبب ونتيجة، فكل ما يمكن معرفته عنهما فى الواقع، هو أنهما يحدثان معًا بالفعل، بدرجة معينة من الانتظام. وبخلاف تجربة وجودهما سويًا فى الواقع، فقد يكون من المستحيل استنتاج أحدهما من الآخر ومن ثم فإن ما يسمى بالعلاقة الضرورية بين العلل والنتائج هو فكرة وهمية، شريطة أن يستخدم المصطلح اللازم بالمعنى المنطقى الصحيح الذى له فى العلوم الرياضية: حيث يوجد ارتباط تجريبى فقط بين السبب والنتيجة وينتج عن هذا التحليل للعلاقات السببية والحقائق الواقعة، أن العلوم التجريبية التى تبحث فى الأحداث التى تقع فعلا، والارتباطات التى تقع فعلا بينها، تختلف اختلافًا أساسيًا عن العلوم الرياضية أو عن التعليل الاستنباطى الذى يوضح فحسب أن قضية ما تنتج عن قضية أخرى.

وفى المقام الثالث تطبق كلمة عقل أو معقول على السلوك البشرى. وبوجه خاص كان قانون الطبيعة يعلن دائمًا أنه يبين وجود مبادئ معقولة للحق أو العدالة أو الحرية، يمكن إظهار أنها ضرورية ولا مفر منها. واستنتج هيوم أن هذا كان لايزال خلطًا آخر، ذلك أنه فى هذه الحالات التى يقال فيها أسلوب تصرف هو صائب أو حسن، لا تكون الإشارة إلى العقل، بل إلى بعض ميول أو رغبات أو نزعات بشرية إن العقل فى حد ذاته لا يملى أى أسلوب للتصرف فعن طريق

استخلاص المعرفة بالأسباب والمسببات، قد يظهر أن نتيجة التصرف وفق أسلوب معين، ستكون كذا وكذا؛ وسيظل السؤال باقيًا عما إذا كانت النتيجة - عندما ينتهى التعليل - يمكن أن تلقى القبول من جانب ميل الإنسان أم لا ليس العقل مرشدًا للسلوك إلا بمعنى أنه يبين أية وسائل سوف توصل إلى غاية مرغوب فيها، أو كيف يمكن تجنب نتيجة غير مستحبة؛ أى إن حسن النتيجة لا يعتبر فى حد ذاته معقولا أو غير معقل وكما عبر هيوم عن الأمر فإن «العقل يكون وينبغى أن يكون عبدًا للعواطف، ولا يمكنه أن ينتحل أى وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها»، وهذا التحليل يستتبع أن الأخلاق أو السياسة أو أى نوع من الدراسات الاجتماعية - حيث يجب أن تؤخذ الأحكام عن القيم فى الحسبان - تختلف عن كل من العلوم الاستنباطية، والعلوم السببية البحتة والتجريبية.

وعلى ذلك، هناك ثلاث عمليات مختلفة اختلافًا أساسيًا، اختلطت كلها تحت اسم العقل، ولكن هيوم ارتأى التمييز بينها؛ فهناك أولا استنباط أو استدلال عقلى بالمعنى الدقيق، وهناك ثانيا، اكتشاف للعلاقات التجريبية أو السببية، وهناك ثالثا، نسبة قيمة ما، كما هو الشأن عندما يتحدث الإنسان عن الحقوق أو العدالة أو المنفعة. وإذا ميزت العمليات الثلاث بعناية، فإن معقولية القانون الطبيعى المزعومة تنهار برمتها إلى حطام ونظرًا لأن العمليتين الأخيرتين غير معقولتين إلى حد ما، فإن كلتيهما تحتوى على عوامل لا يمكن إثباتها وهذه العوامل سماها هيوم «بالتقاليد»، وكرس جزءًا كبيرًا من فلسفته لبيان وجود مثل هذه العوامل فى العلوم التجريبية والاجتماعية وهذه التقاليد حتمية، بمعنى أن كلا من الاستنتاج التجريبى والإدراك العملى السليم، يتطلب شيئا من هذا النوع وهى تبدو صحيحة لأن الناس عادة يستعملونها، كما أنها مفيدة، بمعنى أنه بواسطتها توضع قواعد سلوك ثابتة بوجه عام ولكن لا يمكن أن تبدو ضرورية؛ أى إن العكس يمكن افتراضه دائمًا إنها تنبثق من العقل بأقل من انبثاقها من الخيال أو من نزعة نحو التظاهر، أى بمعنى آخر، افتراض تناسق فى الطبيعة أو المجتمع أكثر مما هو مؤكد. وفى العلوم التجريبية يعتبر قانون العلة والمعلول مثالا على ذلك، فكل البراهين العامة المزعومة عليه دائرية فى حين أن تطبيقاته الخاصة

تؤدى فى أغلب الأحوال فقط، إلى استنتاجات تكون محتملة بشكل أكثر أو أقل ومن الناحية النفسية، يظن هيوم أنها مجرد عادة، ولا يمكنه أن يرى سعيًا يدعو الطبيعة إلى أى سبب للامتثال للعادات الإنسانية، مع أنه بدونها لا توجد قاعدة لربط الحقائق الواقعة، وكذلك، وكما حاول أن يوضح، فإن القيم الاجتماعية كالعدالة أو الحرية، تشمل أيضًا تقاليد يجب أن ترد سلطانها إلى المنفعة، أو ترد فى انهاية إلى علاقتها بدوافع ونزعات إنسانية للسلوك.

تحطيم القانون الطبيعى

وإذ بدأ هيوم من هذا المركز الفلسفى العام استخدم نقده فى تقويض أركان فروع شتى من مذهب القانون الطبيعى إنه لم يعالج الموضوع تمامًا، ومضت فترة طويلة قبل مشاهدة المعانى الكاملة التى انطوت عليها حججه، ولكنه هاجم على الأقل ثلاثة فروع رئيسية من المذهب: الدين الطبيعى أو العقلى، وعلم الأخلاق العقلى، والنظرية التعاقدية والرضائية فى السياسة فجادل بأن نفس فكرة وجود دين عقلى يجب أن تكون وهمًا، لأنه لما كان أى برهان استنباطى على حقيقة واقعة أمرًا مستحيلا، فيجب ألا يكون فى الإمكان إثبات وجرد الله والواقع أن النتيجة المستخلصة أعم: فأية ميتافيزيقيا تدعى إظهار الوجود الضرورى لأى شىء هى مستحيلة غير أن ما يدعى حقائق الدين، تفتقر حتى إلى إمكانية الوثوق العملى بالتعميمات العلمية؛ فهى تنتمى بصورة خالصة إلى مجال الوجدان ومن ثم يكون للدين تاريخ طبيعى، أى تفسير سيكولوجى أو أنثربولوجى لمعتقداته وأساليبه، ولكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى صحته وكذلك يستحيل على العقل بذاته أن يخلق أى التزام فى مجال الأخلاق والسياسة، نظرًا لأن القيم تتوقف على نزعات سلوك إنسانية وبناء على ذلك تكون الفضيلة مجرد خاصية أو سلوك للعقل مستحسن بوجه عام ويمكن أن يكون لها تاريخ طبيعى شأنها شأن الدين، ولكن قوة الالتزام الأخلاقى تتوقف على قبول النزعات، والحاجات، والدوافع، للسلوك الذى ينشئها وليس هناك أية صلاحية أخرى ممكنة لها.

ومع ذلك، فإن الكثير من نقد هيوم الأخلاقى كان موجهًا ضد الشكل السائد من مذهب المنفعة الذى حاول أن يرد كل البواعث إلى السعى وراء اللذة وتجنب الألم وكان اعتراضه على ذلك تجريبيًا؛ إذ أعتقد ـ بحق طبعًا ـ أن المذهب أفرط

فى تبسيط البواعث إلى درجة التشويه فالطبيعة البشرية ليست بهذه الدرجة بحيث يكون لها ميل واحد، وارتأى أن الكثير من البواعث البدائية فى ظاهرها، ليست لها علاقة واضحة باللذه فقد تكون أساسًا خيرة، مثلما تكون العاطفة الأبوية كذلك داخل نطاق محدود، أو قد لا تكون فى مظهرها أنانية أو خيرة فالطبيعة البشرية يجب أن تؤخذ على ماهى عليه، ومن ثم فالتحيز السائد بأن الدوافع الأنانية معقولة بطريقة ما، هو جزء من التضليل نفسه الذى جعل أتباع المذهب العقلى يظنون أن العدالة معقولة وقد استبعدت وجهة نظر هيوم فى الطبيعة البشرية، المقدار الزائد من الحساب وبعد النظر اللذان اعتاد فلاسفة الأخلاق المعاصرين من جميع المدارس، أن ينسبوهما إليها، وكان اعتقاده هو أن الناس غير دقيقى الحساب تمامًا فى سعيهم وراء مصالحهم الشخصية أو أى شىء آخر إنهم بعيدو النظر فحسب عندما لا تكون مشاعرهم وبواعثهم متأثرة تأثيرًا مباشرًا، ولكن كثيرًا ما يتدخل الباعث مع المصلحة الشخصية كتداخله مع الميل إلى فعل الخير ونموذج هيوم لمذهب المنفعة لا يضفى أية قيمة خاصة على الأنانية، ولا يطالب الذكاء الإنسانى بأشياء لا موجب لها وفى هذا الصدد يعتبر متشابهًا مع مذهب جون سيتوارت مل أكثر من تشابهه مع مذهب بنتام الذى فضل تلك الصورة الأبسط وإن تكن أقل مناعة، للطبيعة البشرية والتى تبناها أنصار المنفعة الفرنسيون.

ونقد هيوم لنظرية القبول أوالرضا - القائلة بأن الالتزام السياسى يكون ملزمًا فقط لأنه مقبول عن طيب خاطر، عقدته بصورة طفيفة حقيقة أنه لم يقدم أى اعتراضات ضدها مبينة على أسس تاريخية إنه على العكس، أضعف النظرية بمعالجتها على أنها ليست سوى تاريخ افتراضى وعلى غرار بيرك فيما بعد، كان على استعداد للتسليم بأنه من المحتمل أن يكون المجتمع البدائى الأول قد تكون فى الماضى البعيد بطريق الاتفاق وحتى لو كان هذا صحيحًا لما كانت له صلة بالمجتمعات الحديثة؛ ذلك أنه لو كان الالتزام بالطاعة المدنية مستمدًا من الالتزام بالوفاء باتفاق ما، يظل من المهم السؤال عن السبب الذى من أجله يكون الأخير ملزمًا كلا الشيئين مختلفان من الناحية التجريبية: فما من حكومة تطلب

فى الواقع من رعاياها الرضا أو تعجز عن التمييز بين الخضوع السياسى والالتزام بالتعاقد إن الشعور بالولاء أو الإخلاص للحكومة، شائع بين الدوافع الإنسانية، شيوع الشعور بأن الاتفاقات ينبغى أن يوفى بها وعلى طول العالم السياسى وعرضه، فإن الحكومات المطلقة التى لا يعترف حتى شفاهة بأسطورة الرضا أوسع انتشارًا من الحكومات الحرة، ومن النادر أن يسأل رعاياها عن حقهم إلا عندما يصبح الطغيان شديد الوطأة جدًا وأخيرًا يبدو الغرض من الشيئين مختلفًا: فالولاء السياسى يحافظ على النظام ويصون السلام والأمن، فى حين تخلق قدسية العقود أساسًا ثقة متبادلة بين الأشخاص أنفسهم ويجادل هيوم بأنه واضح إذًا أن واجب الطاعة المدنية، وواجب الوفاء بالتعاقد، مختلفان؛ فالواحد لا يمكن أن يشتق من الآخر، وحتى لو كان ذلك ممكنًا فإن كليهما لا يعتبر ملزمًا بشكل أوضح من الآخر إذًا لماذا ينبغى أن يكون أى منهما ملزمًا؟ واضح أن السبب هو أنه بدونهما لا يمكن قيام مجتمع مستقر فيه يستتب النظام، وتصان الملكية، وتتبادل السلع أى إن كلا النوعين من الالتزام ينبعان من مصدر واحد ولو طرح السؤال الآخر، لماذا يشعر الناس بالالتزام بحفظ النظام وصيانة الملكية، لكانت الإجابة من جهة، أن هؤلاء يشبعون دوافع مصالح شخصية ملموسة، ومن جهة أخرى لأن الولاء تفرضه التربية، ومن ثم فهو جزء من الطبيعة البشرية شأنه شأن أى دافع آخر وأعضاء أى مجتمع يشعرون ـ فعلا ـ بإحساس من مصلحة مشتركة، ويعترفون بالالتزامات التى يرون أن هذه المصلحة تفرضها.

وبالنسبة لطبيعتها، يجادل هيوم بأن هذه المصلحة المشتركة أشبه بلغة منها بوعد أو حقيقة عقلية إنها مجموعة من أعراف أو قواعد عامة نوعا أظهرت التجربة أنها تخدم الحاجات الإنسانية بشكل عام، وإن كانت حالات خاصة من تطبيقها غالبًا ما تسبب مشقة فعلى الناس فى سبيل الاستقرار، أن يعرفوا ما الذى يمكنهم الاعتماد عليه، ومن ثم تكون قواعدمن نوع ما ضرورية وإذا أصبحت هذه القواعد غير ملائمة أكثر من اللازم، فإن الناس يغيرونها حتى ولو بالعنف إذا لم يكن من سبيل آخر، ولكن أية قواعد هى بوجه عام أفضل من لا شىء، وأقصى ما يمكن رجاؤه هو أنها ستحدث أثرها بنجاح معقول الواضح أنها ليست

حقائق خالدة مغروسة فى الطبيعة، بل هى مجرد طرائق للتصرف تبررها تجربة نتائجها وتثبتها العادة إنها على العموم تحافظ على حياة اجتماعية مستقرة، وفقًا لنزعات الناس ومصالحهم وقد فرق هيوم بين مجموعتين رئيسيتين من أمثال هذه الأعراف، تلك التى تنظم الملكية والتى سماها بقواعد العدالة، وتلك التى لها صلة بشرعية السلطة السياسية وتعنى العدالة بوجه عام أن اقتناء الملكية سيكون مستقرًا، وأنها قد تنقل بطريق الرضا، وأن الاتفاقات ستكون ملزمة، أى قواعد تبررها فقط حقيقة أنها تجعل من الملكية نظامًا ثابتًا، ونشيع الحاجات التى تخلق مصالح الملكية والحكومة الشرعية تمييزًا لها عن الاغتصاب، تستند إلى مجموعة متشابهة من القواعد العرفية التى تصلح لتمييز السلطة الشرعية عن القوة المحضة ويعد حق التقادم والقانون الرسمى أهم ما فى هذه المجموعة وقد أوضح هيوم خاصية هذه القواعد غير المنسوبة إلى العقل، وهى الإشارة إلى أن آثارها غالبًا ما تمتد إلى الماضى ربما كان اعتلاء وليم العرش فى سنة ١٦٨٨ مشكوكًا فى شرعتيه، وفقًا لأى مقياس مطبق آنذاك، ولكنه يصبح شرعيًا فى نظر الآراء الحالية، لمجرد أن خلفاءه قد قبلوا على هذا الأساس.

منطق العاطفة

لو سلمنا بالمقدمات المنطقية لحجة هيوم، فإنه يصعب إنكار أنه قام باكتساح نظيف لكل فلسفة الحق الطبيعى المستندة إلى العقل، والحقائق البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة والثابتة التى كان مفروضًا أنها تضمن انسجام الطبيعة ونظام المجتمع البشرى وفى مكان الحقوق التى لا تمس، أو العدالة الطبيعية والحرية، بقيت هناك المنفعة فحسب، مفهومة فى ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعى، وتنبثق منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضًا إنسانية بالطبع، قد تكون أمثال هذه الأعراف منتشرة بين الناس وثابتة نسبيًا، لأن الدوافع الإنسانية على نمط واحد تقريبًا، وتتغر ببطء فى هياكلها العامة، ولكنها لا يمكن بأى حال أن تسمى عامة إنها دائمًا متوقفة على حالة ما من الحقائق، وعلى علاقات الحقائق السببية بالميول الإنسانية، وعلى تشكيل قواعد عملية تعطى مجالا لهذه الميول قد تفسر أعراف

المجتمع بالتاريخ أو يعلم النفس أو بعلم الأجناس البشرية، ولكن لا يمكنها أن تدعى صلاحية بأى معنى سوى المعنى النسبى من حيث كونها ملائمة بصفة عامة ومطابقة لتقدير الناس للمنفعة وتعتبر كل المحاولات لاكتشاف صلاحية أو صحة أبدية فيها، مجرد طرائق مشوشة للقول بأنها مفيدة؛ فإذ نسلم بمبدأ المنفعة فإن مذهب الحق الطبيعى بأكمله يمكن الاستغناء عنه.

إن النتيجة المباشرة لهذا التحليل القوى الهدام، لم تكن على الإطلاق ما كان على هيوم أن يتوقعه ولو صمد النقد لكان الاستنباط الوحيد الممكن منه هو شكل ما من الوضعية التجريبية، بدون الميتافيزيقيا أو الدين، وبدون علم أخلاق يدعى الصلاحية فيما يتجاوز ظروف المجتمع وإشباع الحاجات البشرية ولقد أثبت ما حدث أن الميتافيزيقيا، والدين، والأخلاق، القائمة على أسس تقليدية بشكل أكثر أو أقل، كانت أقوى من نقد هيوم والواقع أنه لم يكن هناك أى ميل من جانب الفلاسفة المختصين إلى إنكار أن النتائج التى استخلصها كانت لا مفر منها إذا ما سلمنا بالمقدمات المنطقية، كما لم يكن هناك أيضًا أى مجهود خاص لإحياء مذهب القانون الطبيعى بما يصاحبه من حقائق العقل الواضحة بذاتها بل على العكس، كان الأكثر احتمالا أن الفلاسفة بعد الثورة الفرنسية وقيام رد فعل محافظ ضدها، اعتقدوا أن مذهب الحقوق الفردية إنما لاقى مصيره العادل فحسب، لكونه فى آن واحد - سخيفًا من الناحية الفكرية وخطرًا من الناحية الاجتماعية، ولكن لم تكن بهم رغبة أيضًا فى الوقوف عند النتائج التى وصل إليها هيوم والتى أصبح من المألوف وصمها بأنها «سلبية فحسب» ونتيجة لذلك لم يكن من سبيل سوى تجاوز مقدمة هيوم المنطقية الرئيسية، وإنكار أنه كان على حق فى إجراء تفرقة شديدة بين العقل والحقيقة والقيمة ولو أن هذه كان فى الإمكان صهرها فى عملية واحدة، وأنه كان فى الإمكان تفسير العقل على أنه يشتمل عليها جميعًا على الفور، لربما نتج منطق جديد، وميتافيزيقا جديدة، ودفاع جديد عن القيم المطلقة، وكان هذا هو الطريق الذى اختارت الفلسفة أن تسير فيه بتوجيه الفيلسوف كانت، وفى مثالية هيجل بشكل أتم ولايزال موضع الجدل ما إذا كانت حققت تأليفًا أم حققت فقط خلطًا جديدًا وعلى أية حال، فإن مذهب

فإن مذهب هيوم الوضعى كان له الأثر التناقضى من حيث إنتاج ميتافيزيقا محكمة، وإحياء دينى، واعتقاد أرسخ فى القيم الأخلاقية المطلقة.

ورغم أن هيجل قدم أكثر بيان اتساقًا لهذه الفلسفة الجديدة، فإنه ربط بين أفكار كانت سائدة فى كل مكان فى نهاية القرن الثامن عشر ـ فى تقييم أدبى جيد «للعاطفة»، وفى صورة كاذبة رومانسية للعصور الوسطى، وفى إحياء شعر شعبى واهتمام جديد بالجذور التاريخية للثقافة الوطنية، وفى فكرة أن القانون والأنظمة تعبر عن «روح الأمة» الباطنية وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة الاجتماعية ويمكن ذكر ثلاثة عوامل كان يرجى أنها قد تتخذ معًا فى تأليف جديد فأولا كان هناك ميل إما إلى التقليل من قيمة المنطق (أو العقل المجرد) بالقياس إلى العاطفة، وإما إلى الأمل فى أن يتحد الاثنان فى منطق أرفع أو أعمق، وكان وصف كارليل الساخر لفلسفة هيوم بأنها: «أرضية آلة دراسة للمنطق، مسطحة ومستمرة الدوران، تدرس وتغربل عليها كل المسائل، من نظرية الريع إلى التاريخ الطبيعى للدين، بنفس عدم التمييز الآلى»، يعتبر نموذجيًا وعلى وجه الخصوص، كان المفروض فى العواطف الأخلاقية ومشاعر تبجيل الدين المهيبة وولاء للمجتمع التى مجدها روسو، أن تتضمن حكمة أعمق من حكمة وضوح منطقى صرف. وثانيًا، فإن هذا الاحترام للعاطفة والمجتمع، حمل معه تقديرًا جديدًا لقيمة العادات والتقاليد فبدلا من اعتبارها نقيض العقل، فضلت الفلسفة الجديدة أن تعتبرها التكشف التدريجى لمنطق مضمر فى وجدان الجنس أو الأمة ومن ثم فإنها ليست عبئًا يجب على الفرد المستنير أن يزيحه عن كاهله، ولكنها تراث ثمين ينبغى المحافظة عليه، ومن حق الفرد أن يجد مكانه فيه وما من أحد عبر عن هذا التقييم الجديد للثقافة الوطنية التقليدية بوضوح أكثر من بيرك وأخيرًا، تضمن التغيير نفسه اتجاهًا جديدًا لمعنى التاريخ، ففى تاريخ المدنية أصبحت العادة المألوفة، رؤية التكشف التدريجى للعقل الإلهى والغرض الإلهى ومن ثم كانت قيم الحياة الاجتماعية ـ أخلاقياتها، وفنها ودينها، ومنجزاتها الحضارية، مطلقة ونسبية فى آن واحد، مطلقة فى أهميتها النهائية، وإن كانت نسبية بأى معنى تاريخى خاص فالعقل فى الإنسان مظهر لروح كونية أساسية تحقق نفسها بالتدريج فى تاريخ الأمم.

بيرك: الدستور المكتسب بطول المدة

قدم بيرك إسهامًا مهمًا إلى هذا البنيان الفلسفى المهيب ولكنه رومانسى، والذى بلغ منتهاه فى مثالية هيجل، والذى ارتأى القرن التاسع عشر أن يستبدل به مذهب القانون الطبيعى فلقد طرق التقليد السياسى بشعور من التبجيل الدينى بشكل أكثر مما فعل أى مفكر آخر فى القرن الثامن عشر، ورأى فيه العراف الذى يجب على رجل الدولة أن يستشيره، ومستودعًا ناميًا من منجزات الجنس يجب ألا يتغير إلا بالقدر الواجب من الاحترام لمعناه الباطنى هناك حقًا تنافر معين فى الجمع بين هيوم وبيرك معًا فى فصل واحد فالوضوح الهادئ والساخر نوعًا، الذى يتسم به الفيلسوف الأسكتلندى كان على نقيض ما اتسم به رجل الدولة الأيرلندى من خيال متقد وتقوى فطرية ومع ذلك فإن بيرك وافق إلى حد ما على نفى هيوم للعقل وقانون الطبيعة وثمة شىء يكاد يقرب من التحدى فى تسليمه بأن المجتمع مصطنع لا طبيعى، وأنه ليس نتاجًا للعقل وحده، وأن مقاييسه هى الأعراف، وأنه يعتمد على غرائز وميول غامضة - بل وحتى على الأحقاد، ولكن «الحيا طبيعة الإنسان» فهذه الميول والمجتمع الذى ينتج عنها «هى » طبيعة بشرية؛ بدونها وبدون الشرائع الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية التى تنشأ فيها، قد يكون المخلوق - على حد قول أرسطو - حيوانًا بهيميًا أو إلهًا، ولكنه لا يكون إنسانًا ومن ثم فإن لتقاليدحياة أمة منفعة لا تقاس بإسهامها، فحسب فى الملاءمة الشخصية أو التمتع بالحقوق الفردية إنها مستودع كل المدنية،ومصدر الدين والأخلاق، والفيصل حتى للعقل نفسه وبناء على ذلك، أوضح بيرك بغاية الدقة رد الفعل الذى لابد أن يأتى فى أعقاب تحطيم هيوم للحقائق الخالدة المستندة إلى العقل والقانون الطبيعى فالعاطفة والتقاليد، والتاريخ الذى هو موضع التبجيل، هذه جميعًا تقدمت لتملأ الفراغ الذى خلفه القضاء على الحقوق البديهية، وحلت عبادة المجتمع محل عبادة الفرد.

كان هناك الكثير من النقاش حول تماسك فلسفة بيرك السياسة، وخصوصًا الملاءمة بين مبادئ الهويج التى اعتنقها وبين رد فعله العنيف ضد الثورة الفرنسية لقد هدم رد الفعل هذا روابط وصداقات سياسية معمرة، وبدا لمعاصريه غير

متفق مع ما سبق له من دفاع عن الحريات الأمريكية، ومع هجماته على سيطرة الملك على البرلمان، ومجهوده لاكتساح ما كان لشركة الهند الشرقية من حقوق راسخة، وكان ذلك فى الحقيقة فهمًا خاطئًا فتماسك آراء بيرك السياسية لم يكن أبدًا تماسك مذهب وضع بطريقة منطقية، ولكن نفس المبادئ المحافظة التى حركت هجومه على الثورة كانت تسرى فى كل ما كتب من قبلها حقيقة الأحداث فى فرنسا قد أفزعته، وأخلت بتوازن حكمه على الأمور، وكشفت القناع عن ضروب من الكراهية كانت مخفية بطريقة مهذبة، وأنتجت فيضانًا من بلاغة طنانة غير مسئولة ضاع فيها - إلى حد كبير - عدم تحيزه وحكمه على التاريخ وتمكنه المعتاد من الحوق، ولكن الثورة لم تولد أفكاره ولم تعمل حتى على تغيير جوهرها؛ إنها أجبرته فقط على عزلها عن حالات ملموسة وعلى عرضها كمقترحات عامة كانت معتقداته السياسية الرئيسية واحدة تمامًا فى كل الأوقات: فالأنظمة السياسية تشكل نظامًا متسعًا ومعقدًا من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة، وهذه الأساليب تنشأ من الماضى وتكيف نفسها مع الحاضر دون انقطاع فى استمرارها، وأن تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغى أن تكون موضع احترام شبيه باحترام الدين، لأنها تشكل المستودع لذكاء جماعى ومدنية جماعية لقد جعلت الثورة رفضه الاعتراف بالحقوق الطبيعية أكثر عنفًا، ولكنها لم تجعله أكثر كمالا ولتيسير العرض يمكن التفرقة بين آراء بيرك فى بعض مسائل إنجليزية - على وجه التخصيص - كطبيعة الدستور، والتمثيل البرلمانى، وقيمة الأحزاب السياسية - وبين بيانات ذات أحكام عامة تتعلق بالنظريات، وهى بيانات سببتها الثورة الفرنسية إلى حد كبير.

لقد سلم بيرك - وفقًا لما يتطلبه ولاؤه لمبادئ حزب الهويج - بالنظريات المنقولة عن لوك والقائلة بأن الدستور هو توازن بين التاج واللوردات ومجلس العموم إنه لأغراض بلاغية، لم يرتفع فى استخدام قوة إقناع روسو، ولكن فكرته عن توازن الدستور كانت فى الحقيقة ذات علاقة يسيرة بفصل السلطات الذى اعتبره الأحرار حصن الحريات الفردية، فالتوازن - فى نظر بيرك - توازن بين المصالح الكبرى الراسخة للمملكة، وأساسه ببساطة مرور الوقت وليس انتهاك الحقوق

الفردية على الإطلاق كما اتفق فى الجوهر مع هيوم، على أن التدابير التى يتخذها مجتمع سياسى هى تقاليد كرسها الاستعمال والتعود.

«دستورنا دستور مكتسب بطول المدة؛ إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى إنه موجود من زمن لا نذكره... فملككم، ولورداتكم، وقضاتكم، وهيئات محلفيكم الكبرى والصغرى، كلها وليدة مرور الوقت.... والتقادم هو أصلب الحقوق جميعًا لا للملكية فحسب، بل وأيضًا للحكم الذى عليه أن يصون الملكية... إنه قرينة، حال فى صالح أى نظام راسخ للحكم وضد أى مشروع لم تتم تجربته، على أن أية أمة احتفظت بمقتضاه، ببقائها وازدهارها على مر السنين إنه أفضل قرينة حال حتى بالنسبة «للصفوة المختارة» فى أمة ما، أفضل بكثير من أى إجراء مفاجئ ومؤقت يتخذ بالانتخاب الفعلى والسبب فى ذلك، هو أن فكرة الأمة ليست محلية النطاق فقط، وليست تجمعًا فرديًا وقتيًا، بل هو فكرة مستمرة تمتد عبر الزمان كما تمتد عبر الجماعة والمكان وهذا هو اختيار، لا ليوم واحد أو لمجموعة واحدة من الناس، ولا هو اختيار مشوش وطائش، بل هو انتقاء رزين قامت به العصور والأجيال؛ إنه دستور أقيم بما هو أفضل عشرة آلاف مرة من الاختيار، فقد تكون بفعل ظروف خاصة، وأحداث وأمزجة ونزعات وعادات أخلاقية ومدنية واجتماعية للناس، لم تكشف عن نفسها إلا خلال حقبة طويلة من الزمن... إن الفرد أحمق، والجماهير فى هذا الشأن حمقى عندما يتصرفون بلا ترو؛ ولكن الجنس حكيم، وعند ما يعطى فسحة من الزمن، فسوف يتصرف تصرفًا صائبًا دائمًا باعتباره جنسًا[1]».

وفى الحقيقة، كان فى استطاعة هذه النظرة إلى الدستور أن نستند إلى لوك، ولكن ليس إلى تلك الأجزاء من نظرية لوك التى نادت بأن حقوق الأفراد لا تمس، والتى جعلته موضع الثناء من جانب الثوريين إنها بالأخرى ترتبط بالتقليد الذى نقله لوك عن هوكر، والذى يرجع إلى فكرة ما قبل الثورة عن الدستور، بأنه نوع من التآلف بين القوى السياسية، حيث لكل منها سلطة أصلية لأنها تعتبر كلها أجهزة المملكة، ولكن أية واحدة منها لا تعتبر قانونًا ذا سيادة ومع ذلك فالأصح أن نظرية بيرك فى الدستور وتصوره للحكم البرلمانى، كانت قائمة على تسوية عام

١٦٨٨ الفعلية (تمييزًا لها عن نظرية لوك الفلسفية بشأنها) التى بموجبها انتقلت السيطرة السياسية الفعالة إلى أيدى نبلاء حزب الهويج، وكان مجهوده لإعادة الحياة إلى حزب الهويج، يعتبر فى سنة ١٧٧٠ رجعيًا، لأن البرلمان والمجالس الكبرى التى سيطر عليها الهويج لم يعد لها مركز الزعامة التى لا تنازع، والذى تمتعت به بعدالثورة إن ولاء بيرك لهذه الفكرة عن الحكم الإنجليزى هو الذى جعله يعارض كلا من إصلاح البرلمان وازدياد نفوذ چورج الثالث فيه، لأنه كان يخشى، وقد قال صراحة إنه كان يخشى، الرعاية من جانب التاج ومن أموال أثرياء شركة الهند الشرقية، الذين أقاموا معًا نفوذًا أقوى مما كان فى استطاعة حزب الهويج أن يستجمعه وتبعا لذلك، تضمن تصور بيرك للحكم البرلمانى استقلال الوزارة عن البلاط وزعامتها فى البرلمان، ولكنه استبعد إضفاء الطابع الشعبى على مجلس العموم.

التمثيل البرلمانى والأحزاب السياسية

ومن ثم كانت نظريته فى التمثيل ترتد بأبصارها أيضًا إلى القرن السابع عشر فقد نبذ فكرة اعتبار الدائرة الانتخابية وحدة عددية أو إقليمية، والتمثيل على أنه يتضمن معنى امتلاك أى جزء كبير من الشعب الممثل لحق التصويت، وأنكر أن يكون الأفراد المواطنون ممثلين بصفتهم هذه، وأن تكون للأغلبيات العددية أية أهمية حقيقية فى تشكيل الرأى الناضج للبلد وكان فى ظنه أن التمثيل الفعلى، أى التمثيل «الذى يكون فيه اشتراك فى المصالح، وتعاطف فى المشاعر والرغبات» هو ما كان يتضمن معظم مزايا التمثيل والانتخاب الفعلى ويخلو من الكثير من مساوئه وبعبارة موجزة تخيل بيرك أن الحكم البرلمانى تتولاه أقلية متماسكة لكن مفعمة بروح عامة، وتكون البلاد بوجه عام على استعداد للسير خلفها عن طيب خاطر، مع برلمان يكون فى جوهره مكانًا يمكن فيه توجيه النقد إلى زعماء هذه الأقلية ومناقشتهم الحساب بمعرفة حزبهم، ولكن لصالح البلد بأكمله. وفى الوقت نفسه أتاحت وجهات نظره بعض النقد السليم للحكم النيابى كما كان قائمًا آنذاك فقد بين بصورة فعالة الصعاب الناشئة من محاولة التشريع بتفصيل كبير جدًا فى البرلمان وكتب فى خطاب ألقاه على ناخبيه فى دائرة بريستول، دفاعًا

مأثورًا ومشهورًا عن استقلال عضو البرلمان فى التصرف والحكم على الأمور فمبجرد أن ينتخب يكون مسئولا عن المصالح الكلية للشعب والإمبراطورية، ويكون مدينًا لناخبيه بأفضل حكم يصدره على الأمور ويعبر عنه بحرية، سواء اتفق مع رأيهم أم لم يتفق إن عضو البرلمان - كما قال بيرك - لا يتتلمذ على أيدى ناخبيه ليتعلم منهم مبادئ القانون والحكم.

إن الجهد الذى بذله بيرك ليبعث حياة جديدة فى الهويج، جعله يرى قبل أى رجل دولة إنجليزى آخر، المكان الضرورى الذى يحتله الحزب السياسى فى الحكم البرلمانى(٢) وكان هذا متضمنًا فى تصور الهويج للوزراة باعتبارها قادة مجلس العموم فقد كانت حجة موجهة ضد التحزب ومواتية على الأخص، لدعاوى «ملك وطنى» مثل چورج الثالث، بأن أى ارتباط لغرض سياسى داخل الأمة هو بمثابة عصبة لا تتبع سوى مزايا حزبية غير وطنية ولقد صاغ التعريف المأثور للحزب السياسى وهو:

«الحزب مجموعة من أناس متحدين، كى يدعموا المصلحة الوطنية عن طريق مساعيهم المشتركة وذلك على أساس مبدأ معين يتفقون جميعًا بشأنه».

وجادل، بشكل قاطع، بأن أى رجل دولة جاد يجب أن تكون لديه أفكار عما تتطلبه سياسة عامة سليمة، وإذا كان شخصًا مسئولا فعليه أن يجاهر بالعزم على تنفيذ سياسته وأن ينشد الوسائل لتحقيقها وعليه أيضًا أن يعمل مع الآخرين من ذوى الأفكار المشابهة، وألا يسمح لأى اعتبارات شخصية أن تقطع ولاءه لهم عليهم جميعًا أن يتماسكوا كوحدة، وأن يرفضوا أية محالفات أو زعامة لا تتفق مع المبادئ التى تكون حزبهم على أساسها كانت هذه، بغير شك، فكرة على جانب كبير من الأهمية لفهم حكم دستورى وإدارته.

الحقوق المجردة والشخصية السياسية

رغم أهمية هذه الأفكار عن الحكم الإنجليزى فإنها بالجهد تخول لبيرك مركزًا عاليًا بين الفلاسفة السياسيين كانت الثورة الفرنسية هى التى أجبرته، وضد إرادته إلى حد كبير، على أن يوضح بعبارات عامة المبادئ التى اعتاد أن

يعمل فى هديها وفى كتاباته الأولى كان يتحاشى بتفاخر تقريبًا، أية فلسفة سياسية وفى الحالتين الأكثر شهرة واللتين لعب فيهما دورًا واضحًا، وهما النزاع مع أمريكا والهجوم على امتيازات شركة الهند الشرقية، رفض أن يناقش كلا من السلطات القانونية المجردة للبرلمان، أو الحقوق المجردة للمستعمرات أو للشركة واقترح فى حالة أمريكا، استشارة «الملاك الحارس» للدستور*، بيد أنه كان قد أنكر أن معناه الحرفى يستحق المناقشة وفضلا عن ذلك كان قد اعتاد التحدث باستخفاف عن النظريات المجردة الخاصة بحقوق المواطنين، أى الملاذ الذى وصفه بأنه «أعراض أكيدة لمرضى دولة تساس سياسة سيئة» وأوضح الفرق بين الرأى فى العلوم المجردة حيث من المستحسن النظر فى حالة واحدة فقط فى كل مرة، وبين الرأى السياسى الذى يتطلب معالجة أكبر عدد ممكن من الظروف والأحوال وأنكر اعتبار المسائل الأخلاقية مجردة على الإطلاق، بل أكد أن «الأمور تكون خطأ وصوابًا من الناحية الأخلاقية، فى ضوء علاقتها وارتباطها فقط بأمور أخرى» ووصف الحكمة لدى رجل الدولة، بالتبصر والنفعية ومعرفة الطبيعة البشرية والاعتماد على الرأى كان ـ باختصار ـ يتصور السياسة فنًا وهبة فى نفاذ البصيرة، تعالج مادة موضوع «مختلط ومتغير بوضوح» إلى درجة أن الحقوق الإنسانية «تكون فى صنف متوسط، وغير قابلة للتعريف، وإن كان من غير المستحيل تمييزها» كانت نضالية الفلسفة الثورية هى التى أجبرت بيرك قطعًا، لا على توضيح نظريته للحقوق، بل على وضع أفكاره عن الهيكل الاجتماعى الذى توجد الحقوق فيه، فى صيغة عامة.

ويصح القول أنه لم ينكر أبدًا حقيقة الحقوق الطبيعية، بل سلم، مثل هيوم، بأن العقد الاجتماعى قد يكون صحيحًا باعتباره فقط جزءًا من تاريخ افتراضى كما كان أكثر اقتناعًا من هيوم بأن بعض تقاليد المجتمع لا تقبل انتهاكها لم يحاول أبدًا أن يوضح تمامًا ماهية هذه المبادئ الثابتة ـ ولعل الملكية والدين والهياكل العامة الرئيسية للدستور السياسى، قد يكون من بينها ـ ولكنه كان يعتقد قطعًا فى واقعها الفعلى ومع ذلك، اعتقد ـ مثل هيوم أيضًا ـ أنها كانت تقليدية صرفة، أى إنها تنبع لا من أى أمر ينتمى إلى الطبيعة أو إلى الأجناس البشرية بشكل

مطلق، بل تنبع فقط من التدابير المألوفة، والتى استقرت بمضى الوقت والتى تحول مجموعة معينة من الناس إلى مجتمع مدنى وفرق بيرك تماماً بين الجنس والمجتمع وهى التفرقة التى رسمها روسو فى نقده لديدرو.

«فى حالة الطبيعة «البدائية»، ليس ثمة ما يعتبر وليس لعدد من الناس حد ذاتهم، صفة جماعية، ففكرة شعب ما، هى الفكرة الخاصة بنوع من الاتحاد، إنها مصطنعة تماما؛ ونشأت بالاتفاق المشترك، شأنها شأن جميع الأساطير القانونية الأخرى وطبيعة هذا الاتفاق المعينة تستمد من القالب الذى صيغ فيه المجتمع المعين»(٣).

وهذا هو السبب الذى من أجله يكون المثل الأعلى الثورى عن المساواة مستحيل التحقيق، وهداماً من حيث آثاره المترتبة عليه فقاعدة الأغلبية هى ذاتها مجرد عرف اجتماعى، ووسيلة ممارسة استقرت بالاتفاق العام وقويت بالعادة؛ أى إن «الطبيعة» تجهلها تماما وفضلا عن ذلك، تعتبر المساواة الطبيعية أسطورة من وجهة النظر الاجتماعية؛ إذ إن اتحاد الناس فى جماعة سياسية يتطلب اختلافات فى المنزلة الاجتماعية، «ونظاماً اجتماعياً مألوفاً تكون فيه القيادة للأعقل والأكثر خبرة والأكثر ثراء، وتكون غاية القيادة تثقيف وحماية الأضعف والأقل تزوداً بخيرات الثورة» إن شعباً ما هو باختصار جماعة مظمة؛ أى له تاريخ وأنظمة، وطرائق عرفية للسلوك، وتدينات وولاءات مألوفة، وسلطات إنه «شخصية سياسية حقيقية».

ومثل هذا الكيان المشترك لا يتوقف إلا بدرجة قليلة، على الروية أو المصلحة الشخصية أو حتى على الإرادة الواعية بل إن بيرك، فى هجومه التهكمى على تمجيد الثوريين للعقل، كان حتى على استعداد للقول بأن المجتمع يتوقف على «تحيز»، أى على مشاعر عميقة التأصل من الحب والولاء، تبدأ بالأسرة والجوار، وتمتد إلى الدولة والأمة وهذه المشاعر غريزية فى أساسها وتشكل الصرح السفلى الضخم الذى تقوم عليه الشخصية الإنسانية التى يصبح كل من العقل والمصلحة الشخصية شيئاً سطحياً بالقياس إليها ففى أساس المجتمع والأخلاق الحاجة التى يستشعرها كل إنسان كى يكون جزءاً من شىء أكبر وأكثر دواماً من

وجوده هو السريع الزوال والمجتمعات لا تتماسك بفعل المصلحة الذاتية المحسوبة ببراعة، ولكن بشعور من العضوية والواجب، بالشعور بأن للفرد منزلة فى المجتمع حتى ولو كانت متواضعة، وأن الفرد ملزم أخلاقيًا بتحمل العبء الذى يفرضه مركزه بحكم التقاليد وبدون هذا الشعور يكون أى اتحاد مستقر بين الناس شيئًا مستحيلا؛ إلا أن الذكاء الفردى الذى لا تسانده أنظمة عرفية وواجباتها أداة عاجزة.

إننا نخشى أن تحمل الناس على أن يعيش كل منهم ويتعامل، على أساس ما لديه من رأس مال خاص من العقل؛ ذلك لأننا نميل إلى الاعتقاد بضآلة ما لدى كل إنسان من رأس المال هذا، وأن الأفراد قد يحسنون صنعًا لو أفادوا أنفسهم من البنك ورأس المال العام، الخاص بالأمة وبالأجيال»[٤].

كان هذا المعنى عن ضخامة الحياة المشتركة وعن العجز النسبى الذى يتصف به العقل والإرادة الفرديان، هو الذى جعل بيرك عدو الأفكار المجردة فى السياسة فمثل هذه الأفكار تكون دائمًا أبسط من أن تلائم الحقائق إنها تفترض درجة من القدرة على الابتكار لا يمتلكها حتى رجل الدولة الأكثر حكمة، ودرجة من المرونة لا تملكها الأنظمة، فالأنظمة لا تخترع ولا تصنع، بل تعيش وتنمو، ومن ثم تجب معالجتها بمهابة ومسها باحتراس، ذلك لأن الرجل السياسى المخطط والمدبر للأمور، يمكنه بسهولة، وبخطط منطوية على المغامرة ومحفوفة بالمخاطر من أجل أنظمة جديدة، أن يدمر ما تعجز حنكته عن أن تعيد بناءه فالأنظمة القديمة تعمل جيدًا لأنه تقف من خلفها أجيال من التعود والألفة والاحترام؛ أى إن أى ابتكار جديد، مهما يكن منطقيًا، لن يحقق نجاحًا إلا عندما تتجمع مجموعة مماثلة من العادات والمشاعر وبناء على ذلك، فإن ادعاءات الثوريين بإنشاء دستور جديد وحكم جديد، بدت فى نظر بيرك مجنونة ومفجعة على حد سواء يمكن تغيير حكومة وتحسينها، ولكن بالتدريج فقط، ووفقًا دائمًا لعادات شعبها، وفى ضوء روح تاريخها الخاص وهذا ما عناه بيرك عندما تحدث عن استشارة الملاك الحارس للدستور كان يستشعر احترامًا خفيا تقريبًا إزاء الحكمة التى تتجسد فى شعب ما وكان يفترض دائمًا أن التعليق السياسى العظيم ينطوى على أسرار

تطوره الخاص، لا بالمحاكاة الذليلة للسوابق، بل بتكييف أسلوب معتاد ليتفق مع وضع جديد وكان هذا فى رأيه، بمثابة فن رجل الدولة، وهو أن يصون عن طريق التغيير كان ملكة من نفاذ البصيرة بقدر العقل وبهذا الشكل تتحدى التعريف.

التكتيك الإلهى للتاريخ

وتبعًا لذلك، فإن بيرك لم يبدد فقط ـ كما فعل هيوم ـ الادعاء بأن الأنظمة الاجتماعية تتوقف على العقل أو الطبيعة، بل إنه بشكل أبعد بكثير من هيوم، قلب مخطط القيم المتضمن فى مذهب القانون الطبيعى رأسًا على عقب فالعرف والتقاليد والعضوية فى المجتمع هى التى تعطى بشكل أبعد بكثير من العقل، الخاصة الأخلاقية للطبيعة البشرية وكما قال روسو، فإن الفرد يصبح إنسانًا بكونه مواطنًا؛ إذ إن هذه الشخصية «الصناعية» هى التى تهيئ كل شىء يستحق التقدير أخلاقيًا، أو حتى منطقيًا بحق، فى الحياة البشرية؛ أى إن «الفن هو طبيعة الإنسان» والتباين لا يكون بين سلطة غبية تلجأ إلى القمع وبين الفرد العاقل الحر، ولكنه بين «هذا النظام البديع، هذا الحشد من الحقيقة والطبيعة، فضلا عن العادة والتحيز» وبين «جنس مشتت من الهاربين والمتشردين» ليست المدنية ملكًا للأفراد ولكنها ملك للمجتمعات؛ أى إن كل ممتلكات الإنسان الروحية تأتى من عضويته فى مجتمع منظم، لأن المجتمع والتقليد الاجتماعى هما بمثابة الوصى على كل ما ابتكره الجنس، مثله العليا الأخلاقية، وفنه، وعلمه ومعرفته والعضوية تعنى وسيلة الوصول إلى كل دخائر الثقافة، أى كل ما يشكل الفرق بين الهمجية والمدنية إنها ليست عبئًا، ولكنها باب مفتوح إلى التحرر الإنسانى.

المجتمع تعاقد حقًا والتعاقدات الثانوية من أجل أغراض من مصلحة عرضية صرفة، يمكن فسخها حسب الرغبة ـ ولكن ينبغى ألا ينظر إلى الدولة على أنها ليست أرفع شأنًا من عقد مشاركة فى تجارة الفلفل والبن والأقمشة القطنية والطباق، أو بعض غيرها من مشاركة قليلة الأهمية تتضمن مصلحة وقتية ضئيلة، ويمكن إلغاؤها حسب هوى الأطراف المتعاقدة يجب النظر فيها بتبجيل آخر؛ لأنها ليست مشاركة فى أشياء لا تخدم سوى الوجود الحيوانى الإجمالى ذى الطبيعة

المؤقتة والفانية إنها مشاركة فى جميع العلوم؛ ومشاركة فى الفنون كافة؛ ومشاركة فى كل فضيلة، وفى الكمال كله ولما كانت نتائج مثل هذه المشاركة لا يمكن الحصول عليها فى عدة أجيال، فإنها تصبح مشاركة ليس بين هؤلاء الأحياء الآن فحسب، بل بين هؤلاء الأحياء الآن، وهؤلاء الذين ماتوا، وهؤلاء الذين سيولدون فى المستقبل وكل عقد لكل دولة منفردة، ليس سوى مادة من مواد العقد الأصلى الكبير للمجتمع الخالد، تربط بين الصفات الوضيعة والسامية، وتضم العالم المنظور والمحجوب، تبعا لميثاق ثابت مصادق عليه بالقسم المقدس الذى يبقى كل الصفات الطبيعية وكل الصفات الأخلاقية فى المراكز المعينة لكل منها»(٥).

فى هذه الفقرة البليغة ـ ولعلها أشهر ما كتب بيرك على الإطلاق ـ ينبغى التنويه بالاستعمال الغريب الذى يكاد يكون هيجليا، لكلمة دولة ليس هناك خط واضح يفصل بين المجتمع بوجه عام وبين الدولة، وقد سميت الأخيرة فى معنى خاص، الوصى على كل المصالح العليا للمدنية ومع ذلك لا تستبعد الحقيقة التى تذهب إلى أن الدولة أيضًا، هى فى إحدى قدراتها الدنيا، الحكومة التى ترعى «تجارة الفلفل والبن» وكان هذا ـ على الأقل ـ خلطًا خطيرًا بين الكلمات حيث إن للمجتمع والدولة والحكومة بالتأكيد معانى مختلفة جدًا وفضلا عن ذلك، أفاد تبادل الألفاظ حاجة بلاغية فى حجج بيرك، إذ كان يعنى به ضمنًا أن الحكومة الثورية فى فرنسا أصبحت بإسقاطها الملكية عدوًا للمجتمع الفرنسى، وأنها تدمر المدنية الفرنسية ما من شك أن بيرك كان يعنى التأكيد بصحة ذلك، ولكن لم يكن له حق أن يصب الحجة فى شكل يستدعى التساؤل فإسقاط حكومة وتدمير مجتمع شيئان مختلفان تمامًا، وهناك جوانب كثيرة من مدنية ما تعتمد قليلا جدًا على الدولة هذا الميل إلى تمجيد الدولة بجعلها حاملة لكل ماله أعلى قيمة للمدنية أصبح الخاصية المميزة لهيجل والمثاليين الإنجليز.

إن موقف بيرك القائم على تبجيل الدولة، مميز تمامًا عن هيوم وأصحاب مذهب المنفعة؛ فكلمة الضرورة غالبًا ما كانت على لسانه، ولكن كان لها بالجهد معنى المنفعة لأنه فى الواقع جمع بين السياسة والدين وكان هذا صحيحًا، ليس فقط فى المعانى التقليدية بأنه كان نفسه رجلا متدينًا، وأنه اعتقد أن المواطنة

الصالحة لا يمكن فصلها عن التقوى الدينية، وأنه دافع عن إقامة الكنيسة الإنجليزية باعتبارها تكريسًا للأمة، بل الأخرى أنه نظر إلى البنيان الاجتماعى، وإلى تاريخه وأنظمته وواجباته وولاءاته المتعددة، بتبجيل كان مشابهًا للرهبة الدينية ولقد ذاق من هذا الشعور، لا من أجل إنجلترا فحسب، بل أيضًا من أجل أية مدينة قديمة عميقة الجذور فعنف هجومه على شركة الهند الشرقية، وعنف اتهامه الموجه إلى وارن هيستنجز، كان بعضه راجعًا إلى شعور كهذا نحو مدنية الهند القديمة، ونحو الإيمان الراسخ بأن الهنود يجب ـ تبعًا لذلك ـ أن يكون حكمهم «طبقًا لمبادئهم الخاصة وليس طبقًا لمبادئنا نحن»، فى حين كان يعتقد أن الشركة اقتصر أمرها على الاستغلال والتدمير ولقد شعر بتبجيل مماثل لثقافة فرنسا، وحتى لمنظماتها الرهبانية، التى لم تكن لديه تجاهها ـ باعتباره بروتستنتيًا ـ أى اعتبار دينى متزمت إن بيرك لم يستطع الشعور أبدًا بأن أية حكومة أو أى مجتمع أمر يختص بالإنسان وحده؛ بل إنه (فى رأيه) جزء من النظام الأخلاقى المقدس الذى به يحكم الله العالم كما لم يستطع الشعور أيضًا بأن أية أمة كانت نظامًا قانونيًا لنفسها فحسب، إذ كان يرى أنه كما ينبغى أن تكون لكل إنسان منزلة فى النظام المستقر والمستمر لأمته، فإن لكل أمة أيضًا منزلتها فى مدينة عالمية النطاق، منتشرة وفقًا «لتكتيك إلهى» وفى إحدى الفقرات المثيرة للشجن، التى كتبها بيرك بعد أن أنهك نفسه تقريبًا بعنف هجومه على فرنسا، بزغ هذا المعنى الخاص بخطة دينية فى التاريخ، سما حتى على بغضه الشديد للثورة فقال بروح من الاستسلام، إنه قطعا إذا كان ولابد من أن يأتى تغيير كبير، «فإن هؤلاء الذين يثابرون على معارضة هذا التيار القوى فى الشئون البشرية، سيبدون بالأخرى حينئذ، معارضين لأحكام العناية الإلهية نفسها، أكثر من معارضين لمجرد مخطط للناس» وفى هذا الشعور نحو التأصل الدينى فى النظام الاجتماعى وتطوره التاريخى، يتشابه بيرك مع هيجل بشكل يلفت النظر.

«إننى أشهد على صحة الأجيال المنصرمة، وأشهد على صحة الأجيال الصاعدة، التى بينها نقف، كحلقة من حلقات السلسلة الكبيرة للنظام الخالد»[٦].

بيرك وروسو وهجل

يعتبر بيرك ـ بحق ـ المؤسس لعقيدة سياسية محافظة واعية ويمكن اكتشاف كل مبادئها تقريبًا، فى خطبه ونشراته: تقدير لتعقيد النظام الاجتماعى وضخامة تنظيماته المألوفة، واحترام لحكمة الأنظمة القائمة وبخاصة الدين والملكية، وإحساس قوى بالاستمرار فى تغيراته التاريخية، واعتقاد فى العجز النسبى لإرادة الفرد وعقله عن تحريفه عن مجراه، وارتياح أخلاقى شديد للولاء الذى يربط أعضاؤه بمراكزهم فى مختلف طبقاته ليس الأمر بالطبع، أنه لم تكن ثمة عقيدة محافظة قبل بيرك، ولكن من الصحيح تقريبًا أن يقال إنه لم تكن هناك فلسفة محافظة كان يعتزم حقًا تأييد الامتياز السياسى لحزب كان قد أخذ يفقد سيطرته على الحكم الإنجليزى، ولكن تطبيق أفكاره كان أوسع بكثير من الدفاع عن حكم الأقلية الذى يمارسه الهويج وكان رد الفعل الذى قاده بيرك ضد الثورة الفرنسية، بداية تحول نقل الفلسفة الاجتماعية من موقف الهجوم إلى موقف الدفاع، وبالتالى إلى وضع تأكيد جديد على قيمة الاستقرار وقوة العادة التى يتوقف الاستقرار عليها ليس صحيحًا أن هذه العقيدة المحافظة الجديدة كانت تدافع بإصرار وثبات عن «الحالة الراهنة» فقد كان هيجل الذى تضمنت فلسفته بصورة منتظمة كل مبادئ بيرك المتناثرة، هو المؤيد النموذجى لنظام سياسى جديد فى ألمانيا، ولكن ارتفاع مثل هذه الفلسفة إلى مركز الأهمية دل على عصر كانت فيه قوى التغيير على استعداد لعقد الخناصر مع قوى الاستقرار، ووراءه بنيان من طبقات اجتماعية كان مستقرًا نسبيًا بصفة مؤقتة، وفيه كان فى إمكان حتى الأحرار أن يأملوا تحقيق غايتهم عن طريق التطور بدلا من الثورة.

ويدل على انتشار هذا التغيير فى مناخ الفكر الأوروبى التشابه العجيب بين أفكار بيرك وروسو الأساسية من حيث النظرة السطحية لم يكن ثمة شىء مشترك بين الرجلين، ولم يكف بيرك عن تسجيل الاستخفاف بشخصية روسو، الذى أثاره فيه نوع من التعارف السطحى ومع ذلك فإن حنين روسو إلى دولة المدينة، وتبجيل بيرك للتقاليد القومية، كانا متجانسين، فكلاهما كان مظهرًا من العبادة الجديدة للمجتمع والتى كانت آخذة فى الحلول محل العبادة القديمة للفرد

ولا يقل عن ذلك لفتًا للنظر الفروق بين بيرك وهيوم، رغم النزعة المحافظة الفعلية لكلا الرجلين، واتفاقهما على تعذر الدفاع عن مذهب القانون الطبيعى فقد استبقى هيوم الأولوية للدوافع والأغراض العملية التى تميز دائما نزعة النار لمذهب المنفعة وإذا كان هناك ما أثار شكًا وكرهًا بشكل مباشر فى عقله الهادئ، فهو «الحماسة» وهو إذ حطم احترام قانون الطبيعة، لم يشعر بحاجة إلى إحلال احترام جديد مكانه، وما كانت عبادة المجتمع لتبدو فى نظره أفضل من أية عبادات أخرى أما بالنسبة لبيرك فإن تحطيم العلم الكاذب لقانون الطبيعة، كان بمثابة الفرصة ـ مثلما كان بالنسبة إلى الفيلسوف كانت ـ لإقامة «عقيدة عاقلة» تقوم فيها حرارة التبجيل مقام التأكيد للحقيقة.

ولعله يكون ذهابًا إلى أبعد مما قد يتوقع، القول بأن بيرك كانت له فلسفة سياسية على الإطلاق فأفكاره مبعثرة على امتداد خطبه ونشراته، وكلها وليدة ضغط الأحداث، رغم أنها كانت ذات تماسك يعتبر الصفة المميزة لذكاء قوى أو معتقدات أخلاقية راسخة لم تكن له قطعا أية فلسفة خلاف رد فعله الشخصى إزاء الأحداث التى شارك فيها، وخلاف معرفة قليلة بتاريخ الفلسفة، ومن ثم كان غافلا عن علاقة أفكاره الشخصية، أو عن علاقة نظام القانون الطبيعى الذى عارضه، بكل التاريخ العقلى لأوروبا الحديثة إنه لم يستطع أن يعطى شكلا نمطيًا حتى لخواطره الشخصية فى الأخلاق السياسية والاجتماعية؛ وفضلا عن ذلك، لم يستطع تتبع صلتها بمسائل الدين والعلوم الأوسع نطاقًا، التى كانت تعتبر جزءًا منها ومع ذلك فإن هذه العلاقة الأوسع نطاقًا، كانت بالضبط، فى جيل ما بعد بيرك، ما حاول هيجل أن يوضحه ولم يكن هناك جدل حول التأثير المباشر؛ إذ يبدو أن بيرك لم يكن أبدًا موضع تنويه من هيجل، وإن كان تأثير روسو فيه مهمًا ولكن ما كان بيرك يأخذه كقضية مسلمة، كان هيجل يحاول إقامة البرهان عليه: إن التقليد الاجتماعى المكون بوضوح من شذرات صغيرة، يمكن تضمينه فى نظام عام من التطور الاجتماعى كما أضاف ما لم يكن بيرك يفكر فيه: يمكن إدخال الشكل المنطقى لهذا التطور فى منهج قابل للتطبيق بصفة عامة فى الفلسفة والدراسات الاجتماعية.

هوامش الفصل التاسع والعشرون

(١) Reform of Representation in the House of Commons (1782), Works, Vol VI, pp. 146 F. References are to Bohn's edition, London, 1861

(٢) Thoughts on the Cause of Present Discontents (1770), Works, Vol. I, especially pp. 372.ff.

(*) يوضح المؤلف المقصود بذلك فى نهاية هذا المبحث. (المترجم).

(٣) Appeal from the New to the old whigs (1791), Works, Vol. III, P. 82.

(٤) Reflections on the Revolution in France (1790), Works, Vol. 1. p. 359.

(٥) Ebid, Works, Voll, II, P. 368.

(٦) Warren Hastings, Works, Vol. VIII, p. 439.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

"Burke and His Bristol Constituency" "Burke and the French Revolution" By Ernest Barker, In Essays In Essays on Gouernment 2d ed Oxford, 1951.

The Political Reason Of Edmund Burke. By Francis P. Canavan. Durham, N.C.1960.

Morats and Politcs: Theories of Their Relation From Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By Edgar F. Carritt. Oxford, 1935.

Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban New York, 1929.

Burke and The Nature of Politics: Theage of The Anericanrevolution. By Carl B: Cone Lexing Ton, ky., 1957.

Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Cambridg. Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.

Edmund Burke and the Reuolt against the Eighteenth Century By Alfred Cobban. New York, 1929.

Burke and the Nature of Politics: Th Age of the American Reuolution By Carl B. Cone Lexington, Ky, 1957.

"Europe and the French Reuolution" By G.P. Gooch. In the Combridge Modern History, Vol. VIII (1908), ch. 25.

Douid Hume By J.Y.T. Greig London, 1931.

Douid Hume. By B.M. Laing London, 1932.

Hum's Philosophy of Human Nature. By John Laird. New York, 1931.

Political Thought in England From Locke to Benthom. By Harold J. Laski London, 1920.

The Political Philosophy of Burke By John Mac Cunn London, 1913.

Dauid Hume: His Theory of Knowledge and Morality By D.G.C. Macnabb. London, 1951.

The Life of Douid Hume, By Ernest C. Mossner, Austin, Tex. 1954.
Edmund Burke a Biography By Robert H. Murray London, 1931.
Palmer Princeton, N.J.1959.
The Age Of The Democraticrevolu Tion. Vol. I, Tnchallenge,
The Maral Basis of Burke's Political Thought By Charles Parkin Cambridge, 1956.
Hume's Intentions By J.A. Passmore Cambridge, 1952.
Th Philosophy of Douid Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines, By Norman Kemp Smith London, 1941.
Edmund Burke and the Natural Low. By Peter J. Stanlis. Ann Arbor, Mich, 1958.
History of English Thought in the Eighteenth Century By Leslie Stephen. 2 vols. 2d ed London, 1881. chs. 6, 10, 11.
Studies in the History of Political Philosophy By C. E. Vaughan. 2 vols.
Manchester, 1925, vol. I, ch. 6, vol II, ch.1.

الفصل الثلاثون
هيجل: الديالكتيك والقومية

لم تهدف فلسفة هيجل إلى ماهو أقل من إعادة بناء كاملة للفكر الحديث. فالقضايا والأفكار السياسية كانت عاملا هامًا فيها وإن كان ثانويًا فقط، إذا ما قورنت بالدين والميتافيزيقا وكانت مشكلة هيجل بمعنى أوسع، هى تلك المشكلة الدائمة فى الفكر الحديث منذ البداية، والتى أصبحت باطراد أكثر حدة بتقدم العلم الحديث، ألا وهى التعارض بين نظام الطبيعة كما يجب تصوره من أجل الأغراض العلمية وبين الفكرة عنه والموجودة ضمنًا فى تقليد المسيحية الأخلاقى والدينى. وفى نصف القرن قبل أن يبدأ هيجل ثقافته الفلسفية عمل ثلاثة مفكرين مهمين على شحذ حدة هذا التعارض فقد كشف هيوم عن نواحى الغموض المختفية فى كلمة «عقل»، وبذلك أثار الشك فى نفس مبدأ مذهب القانون الطبيعى. ووضع روسو الأسباب المنبثقة من العاطفة ضمن الأسباب المستمدة من العقل، واعتبر بالفعل أن الدين والأخلاق مسائل تتعلق بالمشاعر. وحاول كانت الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق بأن خصص لكل منهما مجاله، وزاده إلى أقصى درجة من حدة التباين بين السبب النظرى والعملى هذه الفلسفات الثلاث ـ التى تعتبر النتائج النموذجية لحركة الاستنارة ـ قدشيدت على المبدأ التحليلى فرق وانتصر وضد هذه الفلسفات، اقترح هيجل إقامة مبدأ تأملى أشد جرأة للأسلوب التركيبى. كان يعتقد فى إمكانية التبرير المنطقى للأخلاق والدين. ولكن فقط إذا أمكن اكتشاف منطق أحدث وأقوى للأسلوب التركيبى يسمو على المنطق التحليلى للعلم. ومن ثم فإن ما أدعت فلسفة هيجل تقديمه كان

تصورًا موسعًا للعقل، عليه أن يطابق ويتضمن ما كان تحليل هيوم وكانت قد فصله عن بعضه، وكان مركز مذهبه منطقًا جديدًا يدعى تنميط مذهب عقلى جديد وهذا ما دعاه الديالكتيك. وفى رأيه أن فضيلة الديالكتيك تكمن فى قدرته على إظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة وبناء على ذلك، هيأ أداة جديدة لا غنى عنها لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين. وكان عليه أن يوفر مقياسًا للقيم، عقليا بالمعنى الدقيق، وإن كان عقليا وفقًا لتعريف جديد، ليحل محل قانون الطبيعة الذى كان هيوم قد أثبت ضعفه الفلسفى وأثبتت الثورة الفرنسية وبشكل أوضح، ضعفه العملى.

ومع ذلك، فإن فلسفة هيجل فى الواقع، لم تقتصر فى تحديدها على اعتبارات شكلية أو تجريدات على مستوى عال كذلك الذى قد يوحى به البيان السابق. لقد رسمت الثورة الفرنسية خطًا عريضًا عبر تاريخ أوربا العقلى فضلا عن السياسى، وأثار عنفها وإرهابها؛ والهجوم الإمبريالى على القوميات الصغيرة الذى انتهت به، رد فعل ضدها حتى فى عقول من كانوا فى البداية مؤمنين متحمسين بحقوق الإنسان وأثارت هذه فى صفوف خصومها من أمثال بيرك، الاعتقاد بأن أعمالها المتطرفة كانت الثمرة الحقيقية لفلسفتها الثورية، وكانت النتيجة إضفاء قيمة جديدة على التقاليد القومية وعلى المعتقدات الدينية المألوفة التى سخر الثوريون منها وفضلا عن ذلك، فالحروب النابليونية حطمت النظم الدستورية فى كل بلاد القارة الأوروبية، وكانت إعادة بنائها مشكلة رئيسية لن يحلها ـ كما أثبتت الأحداث ـ مزيد من الاستناد إلى التجريدات، كحقوق الإنسان، وهى التجريدات التى ثبت أنها تحدث التفكك واطرد الإحساس بأن الثورة مدمرة وعدمية*، وصورت فلسفتها كمجهود نظرى لإعادة بناء المجتمع والطبيعة البشرية وفقًا للهوى. وكان هذا فى جوهره التقدير الذى أوصل هيجل إلى موقفه من الثورة ومن المذهب الفردى الذق قامت عليه فلسفتها السياسية. فإعادة البناء القومى بدت له ولكثيرين غيره، فى شكل إعادة تقرير استمرار الأنظمة القومية، وطرق مصادر التضامن القومى فى الماضى، وتأكيد اعتماد الفرد على تراثه من الثقافة القومية لم يكن هذا الباعث، فى حالة هيجل، رجعيًا تمامًا، برغم أنه

غالبًا ما كان كذلك فى فلسفة العصور الوسطى الرومانسية التى جاءت فى أعقاب الثورة كان بناء فى غرضه، ولكنه كان محافظًا إلى حد بعيد الغور، أو كان معاديًا للثورة إذا آثرنا هذا التعبير. كان ديالكتيك هيجل فى الحقيقة، نوعا من الرمز إلى الثورة والانتعاش كان يعترف بتدمير الأنظمة البالية على أيدى القوى الاجتماعية الحية، ولكنه مجد إعادة توطيد الاستقرار عن طريق قوى الشعب الخلاقة ولم ينسب هيجل أهمية كبيرة إلى إرادة الأفراد، لا فى الهدم ولا فى البناء؛ فالقوى الموضوعية الموجودة بالفطرة فى المجتمع نفسه، تصنع مصيرها هى.

وبناء على ذلك كان من المميزات البارزة لفلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على الدولة القومية. فالدولة بدلا من الفرد أو أى تجمع آخر من الأفراد، كانت فى تفسير هيجل للتاريخ، هى التى تشكل الوحدة الهامة، وكان الغرض من فلسفته للتاريخ أن يظهر عن طريق الديالكتيك، منجزات كل أمة، كعنصر فى حضارة متطورة على نطاق عالمى وكان يرى أن عبقرية الأمة أو روحها (Volksgeist)، التى تحدث أثرها عن طريق الأفراد ولكن دون اعتماد واسع المدى على إرادتهم ونيتهم المتعمدة، هى الخالق الحقيقى للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم يكون تاريخ الحضارة تعاقبًا للثقافات القومية التى تقدم فيها كل أمة إسهامها المميز وفى حينه إلى الإنجاز البشرى كله. ففى الدولة القومية، وفى تاريخ أوربا الغربية الحديث فقط، يبلغ الباعث الفطرى للأمة على الخلق، التعبير الواعى بذاته والعاقل. وعلى ذلك فالدولة هى الموجه للتطور القومى وغايته إنها تتخطى وتتضمن كل ما تنتجه الأمة مما له أهمية من الناحيتين الأخلاقية والروحية بالنسبة إلى الحضارة. وبذلك فصل هيجل القومية عما كان لها فى العهد الثورى من المعانى التى تنطوى عليها الراديكالية ونزعه المساواة والفردية. ومن هذه الناحية صور تصويرًا صحيحًا القومية النامية لألمانيا، والقوى المحافظة فى جوهرها التى حققت توحيد ألمانيا القومى. وليس ثمة شك فى أنه كلما تتابعت سنوات القرن التاسع عشر، فقدت القومية بوجه عام تقريبًا لا فى ألمانيا وحدها بل فى كل مكان آخر، معناها الليبرالى الذى لازمها طويلا عندما كانت تبدو خصم حكم الأسرة المالكة.

وعلى ذلك كان فى فلسفة هيجل السياسية عنصران لهما أهمية أصلية، وهما الديالكتيك الذى قدمه كوسيلة قادرة على أن تسفر فى الدراسات الاجتماعية عن نتائج جديدة ولا يمكن بخلافه إثباتها، والعنصر الثانى هو نظرية فى الدولة القومية باعتبارها تجسيدًا للسلطة السياسية. وكلاهما أثبت أن له أهمية من الدرجة الأولى فى الفترة التالية لهيجل. لا شك أن الاثنين كانا فى فهم هيجل مرتبطين ارتباطًا لا انفصام له؛ فتفوق الدولة القومية يكفله التعليل الديالكتى الذى ادعى هيجل أن النتائج التى استخلصها تستند إليه. والحقيقة أنه لم تكن بينهما علاقة منطقية، وحتى إذا كان الديالكتيك الأداة المنطقية القومية التى تخيلها؛ إلا أنه لم يقدم سببا مشروعًا وصحيحًا من أجله يجب اختيار الدولة، من بين كل التجمعات السياسية أو الأخلاقية الممكنة، على أنها هى التى بلغ فيها التاريخ ذروته، أو السبب الذى من أجله يجب أن تكون القوة الدافعة فى التاريخ السياسى الحديث هى التوتر بين الدول القومية. إن اهتمام هيجل بالقومية لم يكن سببه الديالكتيك وإنما كان المصالح التى جعلت من الألمان الآخرين الذين لم يشاطروه فلسفته الفنية، قوميين وبالعكس يمكن قبول الديالكتيك كمنهج، إذا رئى أن التاريخ يبلغ ذروته فى المجتمع اللاطبقى، وإذا كانت القوة الدافعة فيه هى العداء بين الطبقات الاجتماعية، على نحو ما أوحى به كارل ماركس. فإذا أعيدت صياغة الديالكتيك على أنه التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ، أصبح الأداة العقلية للاشتراكية الماركسية، التى كانت دائمًا - باللسان على الأقل - معادية للقومية وعدو الدولة المعلن. وهكذا ارتبط فى فلسفة هيجل خطان من الفكر، فصل كل منهما عن الآخر فيما بعد، بل أصبحا فى الواقع متعارضين كانت هناك نظرية محافظة ومعادية بوجه عام لليبرالية، عن الدولة باعتبارها قوة قومية، وكان هناك الديالكتيك الذى هيأ نقطة البداية لراديكالية بروليتارية جديدة.

المنهج التاريخى

تركزت فلسفة هيجل السياسية والاجتماعية فى دراسة التاريخ وفى علاقة التاريخ بالدراسات الاجتماعية الأخرى، وكان هيجل نفسه، من بين الفلاسفة المحدثين، لا يفوقه أحد فى معرفته بتاريخ الثقافة الغربية لقد جعل من تاريخ

الدين وتاريخ الفلسفة وتاريخ القانون، موضوعات استقصاء خاصة إلى حد كبير، وذلك تحت تأثير فلسفته. وأصبحت أمثال هذه الدراسات من الأهمية فى القرن التاسع عشر بحيث صار من المعتاد القول بأن كتاب عصر التنوير كانوا فى معالجتهم هذه الموضوعات «غير تاريخيين» بالمعنى الصحيح، هذا الحكم كان فى الواقع باطلا تمامًا، فلقد أخرج القرن الثامن عشر جيبون وڤولتير ومونتيسكيو؛ وهم من حيث المكانة الفكرية يقفون بالتأكيد على قدم المساواة مع أى مؤرخين جاءوا من بعدهم. ومن حيث الحجم فحسب ربما أنتج التنوير من التاريخ ما يزيد على أى نوع آخر من الإنجاز العلمى؛ غير أن المقصود هو أن القرن التاسع عشر وجد فكرة جديدة للتاريخ، وطريقة جديدة لاستخدامه هذه هى الفكرة التى تذهب إلى أن التاريخ يوفر منهجًا معينًا يمكن تطبيقه فى دراسة العلوم الاجتماعية كالقانون والسياسة والاقتصاد والدين والفلسفة وكان المعتقد، حين التطبيق بهذا الشكل، أن يحل المنهج التاريخى محل مناهج التحليل والتعميم أو على الأقل يكملها. كان هذا مبالغة بالتأكيد وإن يكن من الصحيح تمامًا أن القرن التاسع عشر وسع إلى حد كبير نطاق الدراسات التاريخية، وحسن كثيرًا طرائق البحث التاريخى ومع ذلك لم يكن المنهج التاريخى أصلا كما تصورته فلسفة هيجل. وكما كان موضع القبول الواسع فى علوم القرن التاسع عشر الاجتماعى، أسلوبًا محسنا للبحث التجريبى، كان بالأخرى أسلوبًا يستمد من نظام التطور التاريخى، معايير علمية أو أخلاقية للتقييم، يمكنه بها تقرير وتحديد أهمية مراحل خاصة فى التطور. كان المنهج التاريخى يعنى فلسفة للتاريخ أو اكتشاف قانون عام، أو توجيها للنمو الحضارى، كان المأمول منه إمكان رسم خط يمكن الدفاع عنه من الناحية العلمية، بين الشعوب المتقدمة والمتأخرة، وبين الحضارات المتطورة والبدائية، وبين الأمم التقدمية والمتخلفة ومثل هذا المشروع الذى عزرته فكرة التطور العضوى غير ذات الأهمية حقا، أصبح تأملا مفضلا فى فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، وتحول فى النهاية إلى أن يكون تقريبًا خادعًا بالكلية ومضرًا فى الغالب.

قررت فلسفة هيجل أولا المبادئ التى عليها يعتمد الاعتقاد فى منهج تاريخى كما هو مفهوم بهذا الشكل. لقد افترض المنهج أن فى الطبيعة نموذجًا أو قانونًا واحدًا للتطور يمكن إظهاره بواسطة ترتيب مناسب لمادة الموضوع. ويعتبر هذا صحيحًا بالنسبة للتطور الكلى للمجتمع، أو لأى من المظاهر الرئيسية للحضارة، فضلا عن أى تقسيم فرعى للتاريخ. ومن ثم ينبغى أن يكون فى الإمكان عرض تطور مرتب للقانون وللأنظمة الاقتصادية وللفكر الفلسفى والعلمى أو للحكم. وهذا الرتيب لا يفرضه الباحث على مادة الموضوع ولكنه كامن فى الحقائق ذاتها بمجرد مشاهدتها فى منظورها الصحيح وتنحصر مهمة البصر التاريخى الخاصة فى الكشف عن هذا النموذج الذى يكون مخفيًا بالطبع فى خليط مشوش من الحقائق، ولهذا السبب ترتبط الدراسات التاريخية والنظرية فبتفهم خطة التطور التاريخى أو منهجه العام، يمكن تمييز المهم عن العرضى لم يكن الغرض، كما تصوره هيجل، التنبؤ بمجرى الأحداث بقدر ما كان تمييز التيار الرئيسى فى المجرى عن الدوامات والأمواج العكسية وبهذا يمكن التوصل إلى معيار للقيم، من الناحية التاريخية وكان المراد من مثل هذا المعيار الذى يتكشف باطراد فى تطور الدين والأخلاق والقانون ونظام الحكم، أن يملأ الفراغ المتخلف عن انهيار فلسفة القانون الطبيعى فبدلا من أوليات أخلاقية بديهية، كان على المنهج التاريخى أن يظهر مراحل التطور الأخلاقى والاجتماعى الضرورية.

وهكذا كان مطروحًا فى تأملات فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية، ثلاثة تعميمات متشابهة بشكل غامض، نزعت إلى الاندماج ولكنها كانت فى الواقع متناقضة. هناك أولا فكرة التقدم البشرى العام الموروثة عن عصر التنوير وعن فكر تيرجو وكوندورسيه بوجه خاص. وهناك ثانية الفكرة الهيجلية الخاصة بنظام ضرورى من الناحية المنطقية للتطور التاريخى والتى تطبق على التتابع المطرد للثقافات القومية وأخيرًا، وبعد نشر كتاب داروين «أصل الأنواع»، هناك نظرية التطور العضوى وكانت النتيجة قدرًا غير معقول من الخلط فلا الاعتقاد فى تقدم بشرى غير محدود، ولا اعتقاد هيجل فى فلسفة للتاريخ، كان يعتمد بأى حال على قابلية الأنواع البيولوجية للتغير أو على قوانين الوراثة البيولوجية، التى

أثبت داروين أنها العوامل الهامة فى التطور العضوى. كما أن هذه العوامل البيولوجية لاتعنى على الإطلاق شيئًا خاصًا بالتطور الأخلاقى أو التقدم الاجتماعى وفضلاً عن ذلك كان تصور هيجل لقانون عن التطور الثقافى، كامن بالفطرة، يختلف اختلافًا جذريًا من حيث معانيه العملية والنظرية على السواء، عن فكرة التقدم التى كانت جزءا من إيمان الثورة الفرنسية فمن ناحيته العملية، كان المذهب التاريخى لفلسفة هيجل، وأى مذهب تاريخى بصفة عامة فى الواقع، سواء أكان هيجليا أم لا، ذا اتجاه محافظ فى العادة، يختلف تماما عن المعانى الثورية التى انطوت عليها نظرية كوندورسيه فى التقدم والاستثناء الرئيسى لهذا البيان هو ما عمد إليه ماركس من إعادة تكييف هيجل، لكى يصوغ نوعًا جديدًا من نظرية ثورية لكن، على العموم، شدد الهيجليون من غير الماركسيين، على ما يتسم به التاريخ من استمرار لا مفر منه، وعلى استحالة أن تحدث الإرادة البشرية تغيرات مفاجئة أو حاسمة فيه أما من ناحيته النظرية، فإن المظهر المميز للديالكتيك، سواء فى شكل مثالية هيجل أو مادية ماركس كان ادعاؤه بأنه نظرية منطق أكثر منه نظرية علمية تجريبية. ومن هذه الناحية كان يختلف عن كل من التطور العضوى ونظرية التقدم العام. كان كوندورسيه ومن بعده كومت، يفترضان على الأقل أن الدليل على التقدم تجريبى وأن سببه علىّ. فالتقدم ينتج مما للمعرفة المتزايدة من تأثير مستمر فى السلوك الإنسانى وكان هذا الجانب التجريبى أو المشروط من نظرية التقدم هو الذى أدى بهيجل، وبماركس بدرجة أقل، إلى اعتباره سطحيًا من الناحية الفلسفية إن هدف هيجل لم يكن أقل من مشروع فخيم لإظهار المراحل الضرورية التى يقترب بها العقل الإنسانى من «المطلق» وبعملية مضادة أراد أن يظهر نظام التطور الذى يكشف فيه «العقل المطلق» عن نفسه فى أفكار الحضارة وأنظمتها.

كان أساس هذه المغامرة التأملية اعتقاد هيجل أنه اكتشف فى الديالكتيك قانونًا للتركيب موجودًا بالفطرة فى كل من طبيعة العقل وطبيعة الأشياء وبهذا المعنى كان مثاليًا إن قوانين الفكر وقوانين الأحداث متماثلة فى نهاية الأمر، وكلاهما يتضمن نموذجًا للنمو يمكن معرفته. وكان هذا أيضًا رد هيجل على هيوم

ذلك أن «الضرورة» التى عزاها إلى التاريخ، كانت تأليفًا بين المعنى المنطقى المتضمن، والعلاقة السببية، والغرض المتوسع. فلو درس التاريخ دراسة صحيحة لوفر المبادئ من أجل نقد موضوعى، متأصل فى مجرى التطور ذاته ويميز الصحيح من الباطل، والمهم من التافه، والدائم من الزائل، وباختصار يميز ما تعود هيجل أن يدعوه «الحقيقى» من «الظاهرى» فحسب. ومثل هذه الدراسة للتاريخ تتطلب أداة خاصة،وهذا ما نلقاه الديالكتيك ذلك أن مجرى التطور تركيبى، ويتطلب فهمه أداة للتركيب وملكة عقلية أعلى من قوة التحليل وملكتا قوتى التحليل والتركيب فرق بينهما على أنهما الفهم والعقل على التوالى وهذه مصطلحات أخذها عن كانت ولكنه أضفى عليها معنى جديدًا، كان كانت قد فرق بين الاثنين، فخصص للفهم القوانين السببية التى اعتبرها «تشكل» العالم التجريبى، وخصص للعقل المبادئ «المنظمة» للعالم الأخلاقى التى تفتقر برغم سلطتها الأخلاقية، إلى الكفاية السببية أما هيجل، فإنه على العكس، تصور الديالكتيك أداة يمكن بها توحيدهما، واعتبر منطقه الخاص منطقًا للعقل فى حين نسب نقائص الدراسات الاجتماعية فى القرن الثامن عشر إلى حقيقة كونها لم تستخدم سوى منطق الفهم التحليلى. وعن طريق التحليل يقسم الفهم كليات عضوية حية، كالمجتمع مثلا، إلى أجزاء منفصلة،هى الذرات البشرية التى يتكون منها. ومن ثم يكون عاجزا عن رؤيته خلاقًا ويسير فى طريق النمو المستمر. وهذا ما اعتبره هيجل الأساس الفلسفى الذى قام عليه المذهب الفردى فى عصر الثورة، والذى اعتقد أنه ينتهى إلى سطحية الفهم التاريخى التى تغذى الوهم بأن فى إمكان الناس إعادة بناء المجتمع وفقًا لإرادتهم النزوية هم، والتى تصبح بهذا الشكل الحافز على التعصب والاضطراب. إن العقل، أى قوة التركيب هو وحده الذى يستطيع أن يرى ما تحت سطح التفصيل التاريخى، وأن يدرك القوى الحقيقية الكامنة التى تتحكم فى العملية، وبذا يستطيع أن يفهم الضرورة التى تقضى بأنه ينبغى أن تكون العملية على ماهى عليه وهذا الفهم التركيبى يشكل فى نظر هيجل، كلا من الفهم العقلى والتبرير الأخلاقى. أى إن ما «يكون» كلا الأمرين هو ما يجب وما ينبغى أن يكون هذا الدور المزدوج هو الذى يفسر ما نلقاه فى فلسفة هيجل السياسية التى غالبًا ما تجعل الحق متماثلا مع القوة.

إن تصور هيجل للمنهج التاريخى تضمن فى نظره ثورة عقلية كاملة كان على فلسفته أن توضحها لم تكن النغمة التى غالبًا ما أعلن بها تلك الفلسفة، براجعة تمامًا إلى عجرفة عقلية، بل كانت بالأحرى تعكس الاقتناع بأن فكره استخدم منهجا غير متاح لغير المطلع على أوليات العلم، ولا يمكن أيضًا صوغه فى صورة يرضى عنها رجل المنطق الذى لم يتعلم أن يتعالى على حدود التحليل المنطقى ويتجاوزها.

«ليس فى الإمكان تحقيق تقدم فى تقييم طبيعة للدولة بتعديل صفاتها المميزة إلخ... إذ يجب أن تفهم على أنها كائن حى وكذلك قد تبذل محاولة لفهم طبيعة الله بذكر صفاته المميزة[1]».

والسؤال بالطبع. هو ما إذا كان ذلك لم يتضمن حقًا رجوعًا إلى الصوفية أو السلطة المجردة حتى ولو لم يعتبر هيجل الأمر كذلك. وهل القوى الكونية التى افترض أن العقل يستطيع تبينها وراء حقائق التاريخ، والتى اعتبرها حقيقة بدرجة أكثر من الوقائع والأحداث الخاصة ـ قوى كالدولة ـ ليست فى الحقيقة سوى تجريدات؟ وهل يمكن فى الحقيقة أن يصاغ الديالكتيك، وهو الأداة المنطقية لفهم الكليات العضوية التى تهتم بها الدراسات الاجتماعية، صياغة منهجية دقيقة بحيث يمكن إخضاع آرائه المزعومة للفحص الانتقادى؟ وأخيرًا إن كان الرد على هذه الأسئلة بالإيجاب، هل يكون من الواضح أن فهمًا تركيبيًا للعملية التاريخية يستطيع أن يربط بين التفسير السببى والنقد الأخلاقى، وهما اللذان اعتقد كل من هيوم وكانت أنهما مختلفان اختلافًا أساسيًا؟ إن تقييم مذهب هيجل الفلسفى يتوقف على الإجابات عن هذه الأسئلة، كما يتوقف عليها أيضًا، التقدير الواجب إضفاؤه على الادعاء بأن الديالكتيك، سواء عند هيجل أو ماركس، أداة منطقية جديدة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الظواهر الاجتماعية وخلق علم تاريخى صحيح.

روح الأمة

مهما تكن صحة استنتاجات هيجل فإنه لا يمكن الشك فى أن مصدر أفكاره كان ذا علاقة طفيفة جدًا بذلك الاستعراض من الدقة المنطقية والمصطلحات

الهائلة، الذى صب فيه فلسفته فى النهاية كانت أفكاره الرئيسية من وحى دراسات شبابه للثقافة الأوربية وبخاصة تاريخ المسيحية، ولم تختزل إلى الصيغ التى نشرها بها إلا فيما بعد[٢] لم يكن اهتمام هيجل الرئيسى فى شبابه هو السياسة بقدر ما كان الدين. فتأملاته بدأت من هيردر وليسنج، ومن فكرتهما عن أن تعاقب الديانات العالمية هو كشف متزايد عن الحقيقة الدينية، ونوع من التربية الإلهية للجنس البشرى. والفكرة التى أحكم هيجل صياغتها فيما بعد فى فلسفته للتاريخ - هى أن العملية تبدأ «بقوة محتملة تسعى إلى تحقيق نفسها» وهى «تبسط نفسها بالفعل إلى ما كان ممكنا دائما» هذه الفكرة كانت فى الحقيقة عنصرًا من عناصر الأرسطية، متأصلا فى الفكر الألمانى منذ ليبنتز. ومن هيردر ولسينج تعلم أيضًا أن ينظر إلى العقائد والطقوس الدينية على أنها ليست حقيقية تمامًا ولا خرافية تمامًا، ولكنها الأشكال الظاهرية التى ترتديها بصورة رمزية حقيقة روحانية. إنها فى آن واحد ضرورية لزمانها، ومع ذلك فهى ذات قيمة عابرة فقط وفى هذا المنوال من النقد والتقييم، لا يصعب رؤية بذور الديالكتيك كان هيجل أيضًا - شأنه شأن أقدر معاصريه فى ألمانيا - قد تأثر إلى حد بعيد الغور ببعث بعيد المدى للدراسات اليونانية ففى وقت مبكر، كون الرأى بأن المدينة الغربية هى نتاج لقوتين عظيمتين: فكر اليونان الحر، والفراسة الأخلاقية والدينية الأشد عمقا التى اعتقد أن المسيحية تنطوى عليها. من الناحية الفكرية كان مضطرًا إلى تقدير اللاهوت المسيحى على أنه متدهور إذا ما قورن بفلسفة أفلاطون وأرسطو، إلا أنه كان مقتنعًا أيضًا بأن المسيحية جلبت إلى الثقافة الغربية تجربة عميقة كانت الفلسفة اليونانية تفتقر إليها. وإذ راح هيجل يفكر مليًا فى هذه المشكلة، توصل - وربما يرجع بعض السبب إلى تأثير تفسير مونتيسكو لقانون الطبيعة - إلى أن فلسفة أثينا ودينها كانا جزءًا لا ينفصل من أسلوب الحياة كله فى الدولة المدينة، وأن ما اتصفت به المسيحية من تصوف وتشاؤم وملل من الحياة الدنيا، كان مرتبطًا مع فقد الحرية المدنية، ومع مهمة خلق الوعى بفكرة جديدة هى فكرة إنسانية تشمل العالم أجمع.

وبهذه الطريقة عمل تأمل هيجل الدينى المبكر على أن تتركز فى ذهنه آفكار ووجهة نظر تضمنها فكر حركة التنوير وخاصة حركة التنوير الألمانية، وهى أن كل عناصر ثقافة ما تشكل وحدة، فيها يؤثر الدين والفلسفة والفن والمبادئ الأخلاقية بعضها فى بعض، وأن هذه الفروع المتعددة من الثقافة تعبر كلها عن «الروح» ـ الهبة العقلية الباطنية ـ للشعب الذى يخلقها، وأن تاريخ شعب ماهو العملية التى يحقق فيها ويكشف عن إسهامه الفريد فى كل الحضارة البشرية وقد توصل هيجل ـ عندما تعمق أكثر فى التأمل فى هذه الأفكار ـ الاعتقاد بأنه استطاع أن يكتشف فى هذه العملية نمطًا مثلثًا: عصر من تلقائية «طبيعية» سعيدة وفتية ولكن غير واعية إلى حد بعيد؛ وعصر من إحباط مؤلم ووعى ذاتى فيه الروح «تنطوى على نفسها» وتفقد قدرتها التلقائية على الخلق؛ وعصر فيه «تعود إلى نفسها» على مستوى أعلى وتتجسد فيها التبصرات المكتسبة من الإحباط، فى عهد جديد يوحد بين الحرية وبين السلطة وضبط النفس وهذه المراحل وقد ترددت فى أكثر من سياق، بررها هيجل بمراحل الديالكتيك الثلاث: الموضوع، والنقيض، والتركيب والعملية بأكملها هى ما دعاها «الفكر» وكانت فلسفته للتاريخ محاولة على نطاق واسع لتدعيم هذه الفكرة من واقع تاريخ الحضارة الغربية فالمدينة الإغريقية فى عصرها الخلاق تمثل المرحلة الأولى، وسقراط والمسيحية يمثلان الثانية، وعصر البروتستانتية والشعوب الجرمانية ابتداء بحركة الإصلاح تمثل المرحل الثالثة، والعقل القومى هو مظهر للعقل العالمى فى مرحلة معينة من تطوره التاريخى.

«على كل روح قومية معينة، أن تعامل على أنها فرد واحد فقط فى عملية التاريخ العالمى»(٢).

وتقدر قيمته وفقًا لإسهامه فى تقدم البشرية؛ إذ أن كل الشعوب لا تحسب ضمن «التاريخ العام لروح الشعوب» (Welthistorische Volksgeister) كان هذا، بوجه عام، تأملا ألمانيا مألوفا من قبل. فقد قال هيردر قبل هيجل بسنوات: إن ألمانيا كان لها دائمًا وينبغى أن يكون لها دائمًا «روح قومية ثابتة» وقال شلير ماخر، المعاصر لهيجل، : إن الله «يعين لكل أمة مهمتها المحددة على الأرض». لم يكن

هذا الاعتقاد فى القوة الكاشفة للتاريخ فكرة قديمة مضى أوانها، وخاصة عند هيجل بل الأحرى أنها كانت بحثًا مضنيًا عن دعوة قومية كان هيجل، بل الأحرى أنها كانت بحثًا مضنيًا عن دعوة قومية كان هيجل ينشد فى الدين الشائع، شيئًا أقل من الناحية النظرية من دين العقل الذى اعتنقه عصر التنوير، وشيئًا أقل حماقة من الأرثوذكسية الكنسية. وكان فكره فى كل فروع الدراسة الاجتماعية يستهدى بالاعتقاد بأن الأفكار والأنظمة يجب أن تفهم على أنها أجزاء من ثقافة كلية، وأن تاريخها دليل على قيمتها الحالية وعلى دورها المستقبل فى تطور ثقافة عالمية وفى هذا الصدد يقول شيلر حكمته المأثورة: «التاريخ العام هو الحكم الأخير» Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

وتوضح كتابات هيجل المبكرة فى السياسة، وعلى الأخص فى السياسة الألمانية، غرضًا وتصورًا متشابهين. لقد تصور الإحباط الذى تستشعره الروح والذى اعتبره مفتاح قيام المسيحية، أنه أيضًا و «بعد إجراء التعديلات الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية الضرورية» علامة العصر الخاص به، ومفتاح التغييرات الاجتماعية والروحية التى كان يأمل وقوعها، أو ربما تنبأ بها لألمانيا. فبين روح ألمانيا والحالة الواقعية للسياسة الألمانية وجد تناقضًا كاملا فسره بأنه فى آن واحد سبب التشاؤم والعبث، وأنه الأساس الذى يقوم عليه أمل ونشاط جديدان فكتب يقول فى سنة ١٧٩٨، حينما كان قطعا لا يزال تحت تأثير حماسة متقدة بالثورة الفرنسية:

«إن الإذعان الصامت للأشياء كما هى، واليأس، والتحميل الصبور لمصير ضخم ملزم قد تحول إلى أمل، وإلى توقع، وإلى إرادة من أجل شىء مختلف. وإن تخيل زمن افضل وأكثر عدالة، قد انغرس مفعما بالحيوية فى أعماق نفوس الناس، وإن رغبة وتشوقا نحو أكثر صفاء وأكثر حرية، قد حرك كل قلب وأبعده عن حالة الأمور القائمة... يمكنك إذا شئت، أن تسمى ذلك نوبة من الحمى، ولكنها ستنتهى إما بالموت وإما بالتخلص من سبب المرض(٤)».

لم يكن هيجل بالتأكيد ثوريًا فى أى وقت من الأوقات ـ إنه اعتقد بحماسة فى العدالة الضرورية للأنظمة التى تجسدت فيها الحياة القومية نفسها ـ ومع ذلك

فإن كتابته السياسية كانت نبوءة ودعوة فى آن واحد ولكنها كانت دعوة إلى الإرادة الجماعية للأمة بدلا من أن تكون دعوة لأعضائها كى يساعدوا أنفسهم.

«كم يكونون مخدوعين هؤلاء الذين يستطيعون تصور أن الأنظمة والدساتير والقوانين، يمكن أن تستمر بعد أن لم تعد متلائمة مع أخلاق الجنس البشرى وحاجاته وأغراضه، وبعد أن خبا ما فيها من معان؛ إن الأشكال التى لم يعد فيها الفهم والإحساس متأصلا، لا تستطيع أن تستبقى قوة الإلزام لأية أمة».

فمثل هذه الأنظمة يجب أن تتغير أو أن تخلى السبيل إلى تجسيدات جديدة للتطلع القومى وكان السؤال يدور حول الشكل الذى يجب أن تتخذه هذه التجسيدات الجديدة.

لقد وسعت هذه الفكرة وعولجت بتفصيل، مع إشارة خاصة إلى الوضع القائم فى ألمانيا، فى مقال كتبه هيجل فى سنة ١٨٠٢ عن «دستور ألمانيا»، استهله بالتأكيد اللافت للأنظار «لم تعد ألمانيا دولة»، وأيد هيجل هذا القول بتحليل قدير للغاية لانهيار الإمبراطورية بعد صلح وستفاليا* وجادل بأن ألمانيا أصبحت مجرد مجموعة تسودها الفوضى من وحدات مستقلة بالفعل. إنها اسم له دلالات على عظمة ماضية، ولكنها كنظام لا تعتبر متطابقة تمامًا مع حقائق السياسة الأوربية إنها على وجه الخصوص، يجب أن توازن مع الحكومات القومية الموحدة التى أنتجتها الملكية الحديثة فى فرنسا وإنجلترا وإسبانيا، والتى أخفقت فى تطورها فى إيطاليا وألمانيا ومع ذلك، كان واضحًا أن التحليل التاريخى وسيلة لا غاية، وكان غرض هيجل هو طرح السؤال: كيف يمكن أن تصبح ألمانيا دولة حقيقية؟

دولة ألمانية

وجد هيجل سبب ضعف الإمبراطورية بدقة تماما، فى المصالح الخاصة والنزعة الإقليمية اللتين اعتبرهما عيبا قوميا فى الخلق الألمانى. إن الألمان أمة من الناحية الثقافية، ولكنهم لم يتعلموا أبدًا إخضاع الجزء للكل وهو ما يعتبر ضروريًا لأية حكومة قومية فليس للإمبراطورية شىء من السلطة سوى ما تمنحه

الأجزاء لها، وليس للدستور القائم من غرض فى الواقع إلا الإبقاء على ضعف الدولة والمدن الحرة والأمراء المستقلون والطبقات الاجتماعية والنقابات المهنية والطوائف المهنية، هذه كلها تسير على هواها، مستحوذة على حقوق الدولة ومسببة الشلل لأعمالها ـ بمظهر جذاب من حق قانونى مستمد من القانون الإقطاعى العتيق الذى يسوس الإمبراطورية فشعار ألمانيا، كما قال هيجل فى تهكم مرير، هو «فلتكن العدالة، ولتسقط ألمانيا»، ذلك أن هناك خلطًا كاملا بين القانون الخاص والدستورى، وأن الامتيازات التشريعية والقضائية والكنسية والعسكرية تباع وتشترى مثل الملكية الخاصة فى هذا التحليل لحالة ألمانيا فى بداية القرن، يمكن رؤية مظهرين مميزين لنظرية هيجل السياسة الأخيرة فهو أولا، جعل النزعة الألمانية إلى مراعاة المصالح الخاصة تماثل حبا «للحرية» يتسم بالفوضى، ويتصور خطأ أن الحرية هى انتفاء للنظام والسلطة وفرق بين ذلك وبين «الحرية الحقيقية» التى لا توجد إلا داخل حدود دولة قومية. وعلى ذلك فإن الأمة تجد الحرية فى مهرب من الفوضى الإقطاعية وفى خلق حكومة وطنية. لم تكن للحرية كما فهمها هيجل علاقة بالفردية فى الفكر السياسى الإنجليزى والفرنسى، بل كانت بالأحرى صفة تعكسها على الفرد القدرة القومية على تقرير المصير. وثانيًا افترض هيجل اختلافًا بين القانون الخاص والقانون العام أو الدستورى، كان غريبًا تمامًا على الفكر السياسى الإنجليزى وهذا يطابق تباين الدولة عن المجتمع المدنى وهو التباين الذى أصبح خاصية تميز نظريته السياسية النهائية.

وبعد أن شخص هيجل ضعف ألمانيا، عرف الدولة بأنها جماعة تحمى ملكيتها بصورة جماعية؛ أى إن قدراتها الضرورية الوحيدة هى مؤسسة مدنية وعسكرية تكفى لإدراك هذه الغاية(٦). وبمعنى آخر تكون الدولة هى القدرة من حيث الواقع، أى إنها بالتأكيد التعبير عن الوحدة الوطنية، وتطلع وطنى إلى الحكم الذاتى، ولكنها فى أساسها القدرة على تنفيذ الإرادة الوطنية فى الداخل والخارج فوجود دولة يتمشى مع أى نقص فى التجانس الذى لا يحول بشكل فعال دون قيام حكم موحد أما الشكل الدقيق للحكم فاعتبره هيجل مسألة غير ذات بال، بخلاف

حقيقة كونه اعتقد أن الملكية لا يمكن الاستغناء عنها. وجادل بأن وجود دولة لا يعنى ضمنا مساواة فى الحقوق المدنية أو تجانسًا فى القانون فى جميع أرجاء الإقليم القومى فقد توجد طبقات ذات امتيازات واختلافات واسعة فى العرف والثقافة واللغة والدين. والحقيقة أنه وصم الحكومة ذات الطابع المركزى فى فرنسا الجمهورية «بالتحذلق»، وهى الحكومة التى حاولت عمل كل شىء وهبطت بشعبها إلى مستوى المواطنة العادية. وعلى غرار بودان اعتبر هيجل قيام ملكية وطنية دستورية الشرط الأساسى الوحيد لوجود الدولة وفى رأيه أن تجربة فرنسا وإسبانيا وإنجلترا أثبتت أن القضاء على النظام الإقطاعى وقيام دولة قومية، كان لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق الملكية وأن هذه العملية فى حد ذاتها تشكل «الحرية».

«من العصر الذى تطورت فيه هذه البلاد فأصبحت دولا، تبدأ قوتها وثروتها والحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها فى ظل القانون»(٧).

لا تحتاج دقة رأى هيجل التاريخية إلى مناقشة. وفى نفس الوقت كان واضحًا أنه يصف فيه علاجًا لألمانيا كان يعتبره أى إنجليزى أو فرنسى متأخرًا من الناحية السياسية. والواضح أيضًا أن تعبيرًا مثل «الحالة الحرة التى يعيش فيها مواطنوها» لم تكن أبدًا لتعنى فى نظر هيجل شيئًا شبيها بمعنى العبارة الفرنسية «حقوق الإنسان والمواطن».

واعتقادًا من هيجل بدور الملكية التاريخى علق أمله فى سنة ١٨٠٢ فى توحيد ألمانيا وتجديدها على ظهور زعيم عسكرى عظيم، وإن اعتبر من الجوهرى أن يتقبل مثل هذا الزعيم طواعية قيودًا دستورية، وأن يتبنى الوحدة الوطنية الألمانية باعتبارها قضية أخلاقية. من المؤكد أنه لم يعتقد أن ألمانيا قد توحد أبدًا عن طريق الرضا العام، أو بانتشار العاطفة الوطنية السلمى فقد قال بمرارة إن الغنغرينة لا تعالج بماء معطر، فالدولة لا تظهر بأسها ولا ترتفع إلى ذرى إمكانياتها الكامنة إلا فى الحرب بدلا من السلم وكان ميكيافيللى وريشيليو، فى نظر هيجل، الشخصيتين البطوليتين فى السياسة الحديثة. فقد دعا كتاب «الأمير» بأنه «التصور العظيم والصحيح لعبقرية سياسية حقيقية مقرونة بأسمى

وأنبل غرض[٨]، ذلك أن قواعد «الأخلاقية الشخصية» لا تحد من أعمال الدول؛ فليس للدولة من واجب أسمى من أن تحافظ على نفسها وتقويها. أما أعداء ريشيليو - وهم النبلاء الفرنسيون والهيجونوت - فإنهم لم ينهاروا أمام ريشيليو شخصيًا، بل أمام مبدأ الوحدة الوطنية الفرنسية الذى كان يمثله. وأضاف هيجل حكمة مأثورة تميز إلى درجة عالية فلسفته للتاريخ: «تنحصر العبقرية السياسية فى أن تجعل من مبدأ ما صورة منك»[٩].

كان هيجل فى سنة ١٨٠٢ راسخ الاقتناع بأن تجديد ألمانيا يتطلب عصرًا من الدم والحديد، ولكن آماله فى ذلك الوقت، كانت تتركز فى النمسا بدلا من بروسيا وكان التحول فى الولاء، والذى طرأ عليه فيما بعد تحولا غالبًا جدًا ما حدث فى صفوف ألمان الجنوب بعد الحروب النابليونية.

لقد بدا جديرًا بالاهتمام أن نشير بإسهاب نوعا ما إلى هذا المقال المبكر عن «دستور ألمانيا». وذلك لسببين فأولا كتبه هيجل فى سنة ١٨٠٢ كخبير فى الشئون العامة، وجاء خاليًا تمامًا من ذلك الحشد المذهل من التجريدات الديالكتية التى جعلت فلسفته السياسية فيما بعد بمثل هذه الصعوبة ومع ذلك، كانت أفكاره الرئيسية موجودة من قبل بدون تلك الأداة المنطقية لقد جرى الإيحاء بشكل معقول فى الظاهر، بأن طموحه فى سنة ١٨٠٢ لم يكن أقل من أن يصبح ميكيافيللى ألمانيا. فوقتئذ كانت صفات فكره الأكثر لفتًا للنظر، تفهمًا راسخًا للحقائق التاريخية ونوعًا من واقعية سياسية صلبة، ناظرت الدولة بصراحة مع السلطة، وقدرت نجاحها فى ضوء قدرتها على تنفيذ سياسة توسع وطنى فى الداخل والخارج كان يتصور الدولة وقتئذ، كتجسيد روحى لإرادة الأمة ومصيرها، «المجال الحقيقى للحرية التى كان على فكرة العقل أن تجسد نفسها فيه» وبهذا الشكل تعلو وتتميز عن ترتيبات المجتمع المدنى الاقتصادية، وعن قواعد الأخلاق الشخصية التى تحكم تصرفات مواطنيه ويكون تحقيق الإمكانيات الروحانية للأمة بمثابة إسهام على درجة متناهية من القيمة، فى قضية تقدم الحضارة، ومرحلة من مراحل التحقيق المطرد للروح العالمية، ومصدر الجلال والقيمة التى تضفى على المصالح الشخصية لمواطنيها كان قد جعل «حرية» الفرد متطابقة مع

إخلاصه الاختيارى لمهمة تحقيق الذات القومية وكانت الحكومة الملكية مصورة فى ذلك الحين على أنها الشكل الأسمى من الحكم الدستورى، والإنجاز الوحيد للسياسة العصرية الذى فيه يكون تركيب الحرية مع السلطة فى شكله المثالى. واعتقد هيجل أن الأشكال البالية للمصالح الذاتية الإقطاعية يمكن الارتفاع بها إلى وظائف من حياة قومية حتى ذلك الحين كان يوافق على نتائج الثورة الفرنسية ويتقبلها، ولكنه خرج تماما على ما انطوت عليه النظرية الثورية من الفردية، التى فسرها كما فعل الكثيرون من الألمان من بعده، بأنها تمجيد خادع للأنانية والنزوة فى الفرد، ولحكم الأغنياء فى المجتمع ولم تكن إشارته وقتئذ للتاريخ كمصدر للتنوير الأخلاقى والسياسى، احتكامًا بسيطًا إلى التجربة، بل يحكمها الاعتقاد بأن تطور الأفكار والأنظمة يكشف عن ضرورة سببية وأخلاقية فى آن واحد.

وثانيا، أظهر «دستور ألمانيا» بوضوح، أن فكرة هيجل عن الديالكتيك كان يحكمها غرض أخلاقى أكثر منه علمى. ففى الصفحات الافتتاحية أوضح أن الغرض من المقال هو أن ينمى فهم الأشياء كما هى عليه، وأن يظهر أن التاريخ السياسى لا يعتبر تحكميًا، بل ضروريًا إن شقاء الإنسان إحباط ينشأ من التناقض بين ماهو كائن وبين ما يميل إلى الاعتقاد بأنه ما ينبغى أن يكون. وهذا يحدث لأنه يتخيل أن الأحداث مجرد تفاصيل غير مترابطة وليست «نظامًا تحكمه روح» ويأتى علاجه مع التوفيق، أى مع الإدراك بأن ماهو كائن يجب أن يكون، والوعى بأن ما يجب وجوده ينبغى وجوده أيضًا. واضح أن هذا هو المبدأ الذى لخصه هيجل فيما بعد فى قوله المأثور: «الحقيقى هو العقلى» ومع ذلك، فما من قارئ متنبه لكل من مقاله المبكر أو كتاب «فلسفة الحقوق» يستطيع تخيل أن هيجل قصد أن يعلم الناس السكينة السياسية أو مجرد رد الفعل السياسى. إن ما «يجب وجوده» ليس هو «الوضع الراهن» (Status quo) ولكنه تحويل ألمانيا إلى دولة عصرية قومية «فالوجوب» حتمية معنوية وليس شيئًا محتومًا أولا يمكن تجنبه أو مرغوبًا فيه فحسب من الناحية المادية، ولكنه قضية معنوية تستطيع كسب ولاء الناس وإخلاصم ورفع غاياتهم الشخصية الزهيدة بجعلها متطابقة مع مصير الحضارة نفسها. هذا المزيج من الضرورة المعنوية والمادية والمنطقية كان نفس جوهر الديالكتيك.

إن «فلسفة الحق»[١٠] كتاب لا يمكن تلخيصه بصورة مجدية. وهذا صحيح جزئيًا بسبب ما يتسم به جهازه المنطقى من إتقان سيئ، ولكنه صحيح بصفة خاصة لأنه يعتبر من أية وجهة نظر تجريبية سيئ الترتيب بصورة أساسية؛ ولم يكن ذلك راجعًا إلى خلط أو إهمال من جانب هيجل، بل كان راجعًا تمامًا إلى الجهاز نفسه فمادة الموضوع لم ترتب وفقًا لأى قانون من قوانين الوصف التجريبى، ولكن حسب «فكرتها» ويعنى بها هيجل أهميتها فى ضوء الديالكتيك ونشأ تكوين الكتاب مباشرة من التناقض بين الفهم والعقل. فالجزءان الأولان اللذان يبحثان فى الحق المجرد والأخلاقية الذاتية يعرضان نظرية الحق أو القانون باعتبارها مؤدية إلى نقائض محتومة من وجهة نظر الفهم. وللجزء الأول بصفة خاصة، علاقة جوهرية بحقوق الملكية والشخصية والتعاقد كما تعالج هذه كلها فى نظرية القانون الطبيعى ولكن بما أن الفهم يهزم نفسه فإن هذا الجزء، لابد أن يسفر عن تناقضات لا يستطيع الفهم أن يحلها، ومن ثم يجب أن يؤدى بطريقة ديالكتية إلى الجزء الثالث، عن الحرية أو الإرادة الموضوعية، والذى فيه يفض العقل التناقضات وكان هذا الجزء الثالث، وخاصة القسمين الفرعيين الأخيرين منه عن المجتمع المدنى والدولة، هو الذى تضمن النتائج الهامة التى استخلصها هيجل ولكن التنسيق أربك الموضوع بصورة لارجاء فيها. فأحيانًا كانت تفصل موضوعات تنتمى إلى بعضها، على نحو ما يحدث عندما تناقش الملكية والتعاقد منفصلين عن النظام الاقتصادى، ويناقش الزواج مستقلا عن الأسرة، وتناقش الجريمة منفصلة عن تطبيق القانون وأحيانًا كان يجمع بين موضوعات كالطلاق والوراثة بشكل غير مناسب. هذا التشويه لمادة الموضوع لصالح ترتيب منطقى تمليه فكوة التطور الديالكتى مال إلى طمس فكرة من أنفع الفكر فائدة، المتضمنة فى فلسفة هيجل، وهى أن الأنظمة الاقتصادية والسياسية والقانونية والأخلاقية مترابطة فى الواقع من الناحية الاجتماعية وفى الوقت نفسه يجب التسليم بأن ترتيب كتاب «فلسفة الحق» يمثل تمثيلا دقيقًا واحدًا من أهم استنتاجات هيجل السياسية؛ وهو أن الدولة تعتبر من الناحية الأخلاقية أرفع منزلة من المجتمع المدنى.

ونظرًا لأن أى عرض لفلسفة هيجل السياسية لا يمكن أن يتبع الترتيب أو المنوال الذى تطورت فيه أفكاره فى كتابه «فلسفة الحق». يكون من الأفضل الانطلاق تمامًا وعرض حججه واستنتاجاته فى أبسط أسلوب ممكن. إن أى فهم نقدى وتقدير لفلسفته يدور حول نقطتين: الأولى أنه يستلزم اتخاذ قرار بشأن الادعاء بأن الديالكتيك منهج جديد يكشف عن ارتباطات وعلاقات فى المجتمع والتاريخ لا يمكن أن نراها بمنهج آخر ومثل هذا القرار هام، إذ من المؤكد أن كارل ماركس استخدم الديالكتيك فى معاينة الميتافيزيقية المفترضة، وأدخل عليه تغييرات كبيرة ولكن دون إجراء أى تغيير هام فى النظر إليه كمنهج منطقى وبهذا أصبح جزءًا متأصلا من الاشتراكية والشيوعية الماركسية، وأساس ما ادعته الماركسية دائمًا من تفوق علمى. والنقطة الثانية أن فلسفة هيجل السياسية كانت العرض المأثور للقومية فى شكل كان قد طرح جانبا ما تنطوى عليه حقوق الإنسان من فردية ومن نزعة دولية ولقد أضفت على مفهوم الدولة معنى خاصًا ظل يميز النظرية السياسية الألمانية خلال القرن التاسع عشر.

ولما كان الغرض من الديالكتيك توفير أداة منطقية قادرة على الكشف عن «ضرورة» التاريخ فإن معنى الديالكتيك يتوقف على المعنى المعقد الذى أضفاه هيجل على الضرورة التاريخية. لقد بدأ تفكيره فى هذا الموضوع من الاعتقاد الذى اكتسبه فى باكورة حياته، بأن تاريخ شعب ما يسجل نمو عقلية قومية منفردة تعبر عن نفسها فى مظاهر ثقافته كافة. وعلى نقيض هذه الفكرة عن التاريخ أقام هيجل فكرة أخرى مألوفة عند حركة التنوير، وهى أن الفلسفات والأديان والأنظمة «اختراعات» واعية من أجل أغراض عملية. وكان يعتقد أن هذا الوهم نشأ لأن التاريخ كان يعتبر شيئًا ملحقًا فحسب بفن رجل الدولة، وأنه - أى الوهم - نسب إلى رجال الدولة والمشرعين قدرة على تنظيم حياة المجتمع ونموه، أكثر بكثير مما لهم فى الواقع. هذا الوهم اعتمد على العقيدة التى تذهب إلى أن الطبيعة البشرية موجودة فى كل مكان وواحدة دائمًا، وأن قائمة بسيطة نسبيًا مما دعاه هيوم «الميول» سوف تفسر كل مسلك إنسانى، ومن ثم يمكن توجيه السلوك فى أى اتجاه مرغوب فيه وذلك عن طريق المعالجة الماهرة للدوافع. كانت

هذه فى الواقع مبادئ أعلنها صراحة أصحاب مذهب المنفعة أمثال هلفيشيوس ثم من بعده جيريمى بنتام. كانت على ما اعتقد هيجل، سطحية من الناحية التاريخية لأنها أغفلت ترابط الأنظمة، والباعث الذى يجعل المجتمعات والأنظمة تسير وراء ميولها الكائنة فيها بالفطرة وأن الأفراد وأغراضهم الواعية فى الواقع، لا يعتد بها إلا قليلا جدا فى النتيجة الكلية. فليس الفرد فى الأغلب إلا متغيرًا عرضيًا من متغيرات الثقافة التى خلقته، وبقدر ما يكون اختلافه تميل فرديته إلى أن تكون نزوية أكثر منها مهمة. وفضلا عن ذلك ينبغى ألا يعتد كثيرًا بالأفراد، ذلك أنه على العموم «يدخل الأفراد فى نطاق فئة الوسائل»، فرغباتهم ورضاهم يضحى بها بحق فى سبيل تحقيق الأغراض الأوسع نطاقًا التى تتوخاها الشعوب. وعلى ذلك فإن اعتقاد هيجل فى ضرورة التاريخ وحد بين عنصرين هامين فى فلسفته، ففى المقام الأول كان واقعيا من الناحية المنطقية لقد اعتقد أن الحقائق والأسباب الفعالة فى التاريخ، قوى لا شخصية وعامة وليس أشخاصًا فرديين أو أحداثًا فردية. والأخيرة فى الأغلب تجسيدات جزئية وناقصة لقوى اجتماعية. وثانيًا افترض علم الأخلاق عند هيجل أن قيمة الشخص تتوقف على العمل الذى يقوم به والدور الذى يلعبه فى الدراما الاجتماعية.

وقد عبر هيجل عن هذه الدعاوى بقوله: إن تاريخ الحضارة هو بمثابة التكشف أو التحقيق والتجسيد المطرد للروح العالمية فى الوقت المناسب ويرجع بعض الدوافع على فلسفته إلى شعور دينى من التبعية ومن قيمة الإخلاص الأخلاقية، لقضية أعظم من الشخص نفسه. ويرجع بعض آخر من الدوافع أيضًا إلى روح دعابة ساخرة من غرور الرغبات الإنسانية، وهى روح جعلته يبتهج إذ يرى الشخص الذى يؤمن بكفاية العقل يخدعه دهاء الروح العالمية. فالتاريخ، هو من وجهة نظر الممثلين من بنى الإنسان، اتحاد بين السخرية والمأساة، وهو من وجهة نظر «الكلى» تقدم دائرى أو حلزونى.

«فى الإمكان أن يطلق على هذا، دهاء العقل ـ إنه يقيم الانفعالات للعمل من أجله ذاته، فى حين أن الذى يطور وجوده عن طريق مثل هذا الدفع، يؤدى الجزاء ويتحمل الخسارة... إن

الواقعة المفردة تكون فى الأغلب ذات قيمة طفيفة للغاية إذا ما قورنت بالعامة: فالأفراد يضحى بهم ثم يتخلى عنهم[11]».

إن للتاريخ حلوله الخاصة لمشاكله هو، التى لا يفهمها حتى أعقل الناس إلا بدرجة قليلة والعظماء لا يصنعونه ولا يوجهونه، بل إنهم فى الغالب يفهمون القليل، ويتعاونون مع قوى أضخم بكثير من إرادتهم وفهمهم الخاص وكانت الملاحظة التى أبداها هيجل عن ريشيليو، والتى سلف ذكرها، ذات طابع مميز؛ إن العبقرى السياسى لا يعتبر كذلك بفضل قدرته وإنما لأنه يربط نفسه «بمبدأ» أى بالقوة أو الاتجاه السائد فى ذلك الوقت. فالعظماء أدوات للقوى الاجتماعية اللاشخصية التى تكمن تحت سطح التاريخ، وهم ينحنون أمام المنطق الفطرى للأحداث. ومن ثم تلعب العلوم والفلسفة أيضًا دورًا محدودًا فيه كان من رأى هيجل أن الفهم الواضح لأى نظام اجتماعى لا يتحقق إلا عندما يكون هذا النظام فى طريقه إلى الزوال؛ فأفلاطون وأرسطو خلقا فلسفة «دولة المدينة» فى القرن الرابع، عندما كانت القوة الخلاقة العفوية فى عصر بيركليس، تعتبر شيئًا ينتمى إلى الماضى. «إن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا عند الغسق» والتاريخ شأنه شأن إله الرواقيين، يقود الرجل العاقل ويجر الأحمق.

ومع ذلك، لم يعتبر هيجل التاريخ غامضًا أو غير معقول فى حقيقته. فيه لا يكمن اللامعقول، وإنما يكمن شكل من العقل أعلى من شكل الفهم التحليلى «الحقيقى هو العقلى، والعقلى هو الحقيقى» ومع ذلك يحتاج التغلغل فى تشويشه الظاهر، وتفهم العملية لا على اعتبار أنها أجزاء غير مترابطة بل نمو عضوى، إلى جهاز منطقى مختلف، وهذا ما أريد بالديالكتيك أن يوفره. كان من الناحية التجريدية أداة مبسطة أكثر من اللازم لكشف متاهة بمثل هذا القدر من التعقيد. ولقد تبنى هيجل فى الحقيقة فكرة قديمة وغامضة قدم وغموض نظرات الإغريق الأولى عن الطبيعة، وهذه الفكرة هى أن العمليات التاريخية تسير عن طريق النقائض فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهًا مضادًا يهدمه. ولقد كانت هذه الفكرة تستخدم دائمًا فى الدفاع عن الدستور المختلط: فالديمقراطية غير المقيدة تتحول إلى إباحية؛ والحكم الملكى غير المقيد ينحط

إلى استبداد وعمم هيجل الحجة إن التعارض والتناقض خاصيات عامة للطبيعة؛ وهذا قانون للكون والفكر على حد سواء ففى كل مكان تتحول القوى إلى نقائضها. ولكن بما أن نظريات الدستور المختلط افترضت أن توازن النقائض يمكن جعله مفتاحًا للاستقرار والاستمرار، فإن هيجل ارتأى العالم توازنًا مطردًا إلى غير ما نهاية فالقوى المضادة توفر ديناميكية التاريخ، ولكن التوازن لا يمكن أبدًا أن يكون دائمًا؛ إنه فقط يعطى استمرارًا وتوجيهًا للتغير وبناء على ذلك لا يكون التعارض، وفقًا لاعتقاده، مطلقًا أبدًا ولا يكون هدم أحد الأوضاع فى موقف جدلى كاملا أبدًا فكلا الجانبين يعتبران جزئيًا على حق وجزئيًا على خطأ. وعندما يوازن بين ماهو حق وما هو خطأ، يبرز وضع ثالث يوحد الحقيقة المتضمنة فى كليهما وهذا ما اعتقد هيجل أنه التبصر الأساسى الذى ضمنه أفلاطون فى محاورته، وبالتالى فإنه اختار كلمة لأفلاطون، وهى الديالكتيك كتسمية للعملية.

هذا المبدأ عن تعارض بين القوى، تتحرك فى توازن منتظم، وتظهر فى نمط من تطور منطقى مطرد، بدا لهيجل أنه عام بدرجة تكفى لوضع صيغة لكل الطبيعة وكل التاريخ. ولعله طبقه بشكل أكثر قبولا على تاريخ الفلسفة. إنه يفسر على ما تراءى له، الفشل الظاهر الذى يصيب جميع الأنظمة، فى حين أنه يحسب المعنى المتزايد والحقيقة النامية للكل. كل فلسفة تدرك جزءًا من الحقيقة، وما من فلسفة تدرك الحقيقة كلها وكل فلسفة تكمل الأخرى، وتكون المشكلة الأزلية هى إعادة صياغة الأسئلة بطريقة تتضمن التناقضات الظاهرة بين الأنظمة المتعارضة. فالمشكلات لا تحل أبدًا بأى معنى مطلق؛ ولكن يجرى دائمًا حلها بمعنى نسبى وتبدأ المناقشة مرة أخرى حول نقطة جديدة تأخذ فى الاعتبار كل ما سبق. ومن ثم فتاريخ الفلسفة على حد قول هيجل، «هو» فلسفة بالمعنى الحرفى؛ إنه الحقيقة المطلقة التى تبرز إن جاز التعبير، فى الوقت المناسب، وتسير قدما نحو ذروة لا تستطيع أبدًا، برغم ذلك، أن تبلغها إنه يشبه اللولب الذى يرتفع كلما أخذ فى الدوران ولقد دعا القوة الدافعة تناقضا، وبذلك أضفى على اصطلاح منطقى قديم معنى لم يكن له أبدًا فى المنطق الصورى. فالتناقض

فى منطق هيجل يعنى التعارض المثمر بين الأنظمة الذى يشكل نقدًا موضوعيًا لكل منها ويؤدى باستمرار إلى نظام أكثر شمولا وأكثر تماسكا ومع ذلك، لم يكن الديالكتيك كما تصور هيجل، قابلا للتطبيق على تطور الفلسفة وحدها كان وسيلة قابلة للتطبيق فى كل مادة موضوع، تكون فيه مدركات التغيير والتطور المطرد وثيقة الصلة به. ويعتبر فى مثل هذه الموضوعات أساسيًا لا غنى عنه؛ لأن الفهم التحليلى لا ينتج أثره إلا مع ضم الأجزاء المنفصلة بطريقة آلية، ولا يستطيع إدراك الضرورة المتأصلة فى العملية ومن ثم، كان الديالكتيك منهجا قابلا للتطبيق «بالدرجة الأولى»، على الدراسات الاجتماعية والمجتمع نفسه وجميع أجزاء بنيانه الرئيسية ـ قانونه وأخلاقياته ودينه والأنظمة التى تتضمنها ـ تتقدم تحت تأثير الضغط المستمر للقوى الداخلية وإعادة تعديلها المستمر بواسطة الفكر وهذا هو السبب فى وجود منهج تاريخى حقيقى إذ بفهم Der Gang der sache selbst «العزم» الداخلى للأحداث، يدرك الإنسان أن هناك خطوة منطقية تالية أو مصيرًا واضحًا متأصلا فى الأحوال السائدة.

وعندما ينظر إلى الديالكتيك على أنه مفتاح نظرية فى التغيير الاجتماعى فإنه يوحى بتفسيرين يمكن بسهولة أن يوضع أحدهما مقابل عمل الآخر فكل عمل من أعمال «الفكر»، يتضمن من وجهة نظر الديالكتيك اتجاهين فمن ناحية يكون سلبيا؛ أى إن كل موجب أو موضوع ينطوى ضمنا على تناقضات يجب أن تصبح ظاهرة، وإذ يحدث هذا فلابد أن تهدم الموجب الأصلى ومن الناحية الأخرى يكون أيضًا إيجابيًا أو بناء؛ أى هو إعادة صياغة على مستوى أعلى تتسامى فيه التناقضات وتتحد فى تركيب جديد ونظرًا لأن هيجل اعتبر كل التطور الاجتماعى بمثابة تطور «للفكر»، فإن هذه الخاصية المزدوجة للديالكتيك تميز أيضًا التغييرات التقدمية التى تحدث فى الأنظمة الاجتماعية فكل تغيير يكون مستمرًا ومتقطعًا فى آن واحد. فيسير بالماضى قدمًا وينفصل عنه أيضًا لكى يخلق شيئًا جديدًا وبمنطق مماثل يمكن أن يضفى على تطبيق عملى للديالكتيك على التاريخ الاجتماعى، أى من التركيبين المتعارضين فقد يوضح التأكيد على الاستمرار أو «التدريجية» ـ استحالة الخروج الجذرى والاختيارى

على المعايير والأساليب المستقرة منذ أمد طويل. أو قد يكون على الانقطاع والنفى ـ الضرورة التى تقضى بأن التغيير يجب أن يكون مخربًا ومدمرًا للمعايير والأساليب المسلم بها. وأى من التأكيدين يتخذه مفكر، إنما يتوقف على الاتجاه الكلى الذى يسير فيه تفكيره، بل ربما يتوقف حتى على مزاجه، بقدر ما يتوقف على المنطق. كان هيجل على العموم، والهيجليون المحافظون بصفة عامة، يميلون إلى تأكيد الاستمرار. وكان يتجه إلى أن يرى الثورات تحدث فى الماضى. ومال كارل ماركس إلى أن يراها تحدث فى المستقبل، ولكن تأرجح النظرية الاشتراكية المستمر فى الماركسية أيضا بين الثورية والتنقيحية، كان يعكس ازدواج الديالكتيك. وعلى العموم فإنه يوحى بأن التاريخ الاجتماعى ككل، ينبغى أن يفسر على أنه تعاقب فترات تطور، تتخللها فترات من الثورة فالشدائد والضغوط الكامنة بالفطرة فى أى موقف مستقر، تتراكم إلى أن تصل إلى نقطة الانهيار التى عندها يتعرض النظام بأكمله لتغيير عنيف فى مظهره.

نقد الديالكتيك

عند تكوين حكم انتقادى على ديالكتيك هيجل يلزم أن نتذكر أنه لم يعرض باعتباره مجرد وصف للاتجاهات المتعارضة التى يتم فى الواقع التوفيق بينها وتكييفها فى التاريخ الاجتماعى، ولكنه عرض كقانون للمنطق فهيجل لم يعتزم ما هو أقل من تنقيح كامل لذلك الموضوع. أو كما عبر بنفسه عنه، خلق منطق للعقل يكمل منطق الفهم أو يحل محله لقد أعلن الديالكتيك أنه ينقح «قوانين الفكر» وخاصة قانون التناقض المنطقى كما كان مفهوما فى المنطق فى أى زمن بعد أرسطو وإذ تقرر هذا بطريقة مجردة، فإنه يعنى أن المنطق ينبغى أن يبنى على المبدأ الذى يذهب إلى أن نفس القضية الواحدة يمكن أن تكون حقيقية وباطلة فى آن واحد. وليس من المستطاع حقًا أن يقال: إن عالما فى المنطق بعد هيجل قد أخذ هذا الاقتراح بجدية تامة[١٢] ولكن منفعة مثل هذا المنطق، إذا كان قد أنشئ، لابد وأن يتوقف على وجود منهج بحث محدد لاستخدامه، وإلا ظل قبوله أو رفضه ذاتيًا وكقاعدة عامة، كان المؤرخون وعلماء الاجتماع الآخرون يعزفون على نحو له ما يبرره، عن مواجهة الفرض القائل إن موضوعاتهم تتطلب منطقًا يختلف

اختلافًا جذريًا عن ذلك الذى تستخدمه علوم أخرى ففى الفلسفة حيث ساد مثل هذا الفرض أحيانًا، فإنه اتخذه فى العادة اللامعقولية السافرة، أى التأكيد بأن فهم طبيعة الكائن الحى والنمو العضوى المستمر يحتاج إلى ملكة خلاف العقل («الوجدان» كما يعرفه برجسون مثلا) ولكن هذه الفكرة التى استغلت فى الاشتراكية الوطنية الألمانية هى فى الواقع قبول لمذهب الذاتيين، وتعنى حقًا أن المعايير العقلية أو العلمية لا يمكن أن تطبق على المشكلات الاجتماعية. إن الخاصية المميزة لفلسفة هيجل، والشكل الذى أعادت الماركسية صوغها فيه، هى ادعاؤها بأنها معقولة بصورة صادقة، فى حين أعلنت فى الوقت نفسه أنها تحل محل نظرية القضايا. المنطقية التى بها استطاع المنطق وحده أن يضفى معنى دقيقًا على القضايا. فادعاؤها أنها علمية يتوقف فى المرجع الأخير، على إمكانية إجراء هذا المشروع، وهى إمكانية مشكوك فيها جدًا.

عند تفحص استخدام هيجل الفعلى للديالكتيك، فإن أوضح خصيصة له هى الغموض المتناهى - ولا نقول الإبهام - فى استخدامه للمصطلحات، والعموم المتناهى الذى نسبه إلى كلمات سمعتها السيئة أنه يصعب تعريفها. إن مثلين لهما أهمية أساسية بالنسبة إلى فلسفته، يصلحان لتوضيح هذا الميل: استعماله للكلمتين «فكر» و «تناقض». فتبعًا لهيجل يحدث أى تغيير اجتماعى تقدمى - فى الدين، الفلسفة، الاقتصاد، القانون، أو فى السياسة - نتيجة لتقدم فى «الفكر» هذا الاستعمال لم يكن عرضيًا، ولكن تتطلبه كل من ميتافيزيقيته وديالكتيكه فقد اعتمدت مثاليته على تطابق العملية فى الذهن مع العملية فى الطبيعة، واعتمد الديالكتيك على إمكانية تطبيق ما اعتبره قانونًا للفكر مع كل الموضوعات التى تكون العملية خاصيتها المميزة الأساسية فجميع التغيير يقع تحت تأثير ما يدفع الفكر إلى إزالة «تناقضات» متأصلة، وسعيا وراء مستوى أعلى من الترابط أو الاتساق المنطقى. ولكن لو أعطيت هذه الكلمات أى معنى دقيق لكانت النظرية ببساطة غير صحيحة. وحتى فى العلم أو الفلسفة ولا نقول شيئًا عن المنتجات الاجتماعية ذات الصبغة العقلية الأقل، فإن الكشوف الجديدة وظهور وجهات نظر جديدة لا يمكن أن تفسر بشكل مقبول ظاهريًا على أنها راجعة دائمًا إلى

تناقضات ذاتية فى مجموعات من الأفكار سابقة عليها، ففى كل فروع التطور الاجتماعى، بما فى ذلك الفلسفة، يكون صحيحًا، كما قال القاضى هولمز عن القانون، أن التجربة أهم من المنطق كان لتصميم هيجل على جعل الفكر شاملا وكليًا، أثر مزدوج فى الكتابات الهيجلية فى التاريخ: فإما أن حقائق عنيدة صبت قسرًا فى قوالب كان قد تقرر من قبل أنها منطقية، وما أن كلمات مثل الاتساق والاتفاق أعطيت معنى على درجة من الغموض بحيث لم تعد لها فائدة. وكذلك لم يكن لكلمة «تناقض»، كما استعملها هيجل، معنى دقيق أيا كان، ولكنها كانت تشير إلى أى شكل غامض من التعارض أو التناقض. فأحيانًا كانت تعنى مجرد قوى مادية تتحرك فى اتجاهات مختلفة، أو تعنى أسبابًا تتجه نحو نتائج متضادة مثل الحياة أو الموت وأحيانًا كان التعارض يشير إلى الجزاء المعنوى، مثل قوله إن العبقرية «تنفى» الجريمة، وإن الشر يناقض نفسه، كان الديالكتيك فى استعماله الفعلى، استغلالاً إلى حد كبير، لنواحى إبهام فى المصطلحات، ولم يكن منهجًا بأى معنى صحيح لقد أدى فى أيدى هيجل، إلى استنتاجات كان قد وصل إليها بدونه، ولم يسهم الديالكتيك بشىء من البرهنة عليها.

إن ما يدعى للديالكتيك من فضل خاص كان قدرته على إظهار وتوضيح «الضرورة» التى نسبها هيجل إلى التطور التاريخى ومع ذلك، بقيت كلمة «ضرورة» مبهمة على نحو ما أثبت هيوم أنها كذلك. إنها بالطبع قد تشير فحسب إلى العلاقة بين العلة والمعلول فى التاريخ وحسب ذلك المعنى يمكن اعتبار جميع الأحداث ضرورية على السواء، غير أن هذا لم يكن بالتأكيد ما قصده هيجل عندما قال «الحقيقى هو العقلى» لأنه كان يفرق دائمًا بين الحقيقى، وذلك الذى يوجد فحسب[١٢] . فالحقيقى هو اللب الباطنى الدائم للمعنى فى التاريخ الذى بالمقارنة معه تكون أحداث معينة عرضية أو عابرة أو ظاهرة ومن ثم كان الديالكتيك فى جوهره عملية انتقائية. كان وسيلة لتمييز ما يكون عرضيًا وغير ذى شأن نسبيًا كما يكون هامًا وفعالا فى المد الطويل فما هو كائن يكون دائمًا مؤقتًا وبدرجة كبيرة عرضيًا، أى مجرد المظهر السطحى لقوى متغلغلة فى الأعماق هى وحدها حقيقية ولكن مرة أخرى كان أساس هذا التمييز بين المهم

والعرضى غامضًا قد يشير إلى الحقيقة الواضحة عن أن لبعض الأحداث وزنًا أكبر من غيرها من حيث إحداث نتيجة تاريخية أو قد يصل إلى حد الادعاء بأن نتيجة ما تتحقق لأنها هامة، أى أن قيمتها تعمل كسبب فعال وقد صهر هيجل بصورة تنسيقية هذين المعنيين بأن جعل الحق والقوة متطابقين ويمكن تبرير هذا من الناحية الميتافيزيقية، لأنه نسب إلى الطبيعة دستورًا مثاليًا يضفى بشكل محتم أعظم قوة على الحق، ولكن كان معناه فى الواقع أنه اعتبر القوة معيارًا للحق. وهكذا كانت الضرورة التى رآها فى التاريخ إلزامًا ماديًا ومعنويًا فى آن واحد عندما قال: إن ألمانيا «يجب» أن تصبح دولة، كان يعنى أنه ينبغى لها أن تفعل ذلك، وأن أعلى مصالح كل من الحضارة وحياتها القومية هى، تتطلب مثل هذه النتيجة، وأن هناك أيضًا قوى سببية تدفعها فى ذلك الاتجاه ومن ثم يربط الديالكتيك فى آن واحد، بين حكم معنوى وقانون سببى للتطور التاريخى يجب أن تصبح ألمانيا دولة لا لأن الألمانيين يرغبون فى ذلك، ولا لأنها سوف تفعل ذلك برغم مما يرغبون فيه. إن كلمة «يجب» تعبر فى آن واحد عن إرادة وحقيقة - إرادة تكون أكثر من هوى لأن تطور ألمانيا إلى دولة متفق مع الاتجاه العام للتطور السياسى، وحقيقة هى أكثر من حادث عرضى لأنها تجمل ماله قيمة من الناحية الموضوعية فى ذلك التطور كان الادعاء المميز للديالكتيك هو أنه يوحد بين الذكاء والإردة كان يفيد، على حد قول «جوسيا رويس»، «منطقا للانفعال» فى أى تأليف بين العلم والشعر.

كان فهم الديالكتيك كعلم أخلاق أسهل بكثير فى الحقيقة منه كمنطق. فبدون أن يكون وعظيا بشكل سافر، كان شكلا بارعًا وفعالا من النداء الأخلاقى وكان معنى «التوفيق» الأخلاقى الذى ارتآه هيجل فى الأساس الذى يقوم عليه كل التصرف البشرى الفعال، سلبيًا وفاعلا فى آن واحد: إنه استسلام وتعاون على حد سواء يستطيع شفاء الشعور الذى لا يطاق بالعبث والعجز، وهو الشعور الذى يقع الوعى الذاتى المنعزل فريسة تمامًا له، لأنه ليس إحساسًا فحسب ولكنه مطابقة حقيقية مع قوة أعلى، لم يكن هيجل على قدر من عدم التوازن كما كان فى شجبه العاطفة والإحساس الطيب المجرد، وهو ما سماه فى تهكم لاذع

«رياءالمقاصد الحميدة» التى اعتقد أنها إما ضعيفة وإما متعصبة، وفى كلتا الحالتين غير ذات جدوى ولم ينكر شيئا قدر إنكاره قدرة الإرادة الطيبة غير المنظورة، على إنجاز أى شىء فى عالم الفاعلية فيه هى المعيار النهائى للحق والصواب ليست العاطفة هى التى تصنع الألم، ولكنها الإرادة القومية فى القوة، تترجم نفسها إلى أنظمة وثقافة قومية والتسليم بالمهمة الوطنية كسبب أخلاقى، وبالواجبات المفروضة من مركز الفرد فيها، هو الذى يطلق جهود الفرد الخلاقة ويرفعه إلى مستوى شخصية أخلاقية تعمل بحرية فشعور الفرد بالواجب، والذى تصور لوثر وكانت أنه نابع من علاقته بالله، أصبح فى نظر هيجل، ثابتا فى وظيفته كعضو فى أمته وأن الأمة نفسها نالت عبيرًا من القداسة باعتبارها مظهرًا للجوهر الإلهى. ومهما يكن هذا فعالا كنداء معنوى وأخلاقى فإنه لا يطرح جانبا حجة كانت Kant الأساسية، فى أن الالتزام الأخلاقى والسبب مختلفان من الناحية المنطقية.

لكن شكل الديالكتيك، أضفى خصائصه هو على تفسيره للواجب كان المفروض أن المصالح والقيم المتنوعة التى يمثلها الموضوع والنقيض، تقف بعضها إلى بعض، فى علاقة من تناقض صريح؛ أى علاقة كفاح ومعارضة يجب أن يطور كل منها إلى نتائجه النهائية قبل إمكان إعلاء التناقضات فى التركيب. فالتوفيق والتسوية يحدثان قطعا ويبرزان مع تطور الفكر ـ ولكن باعتبارهما مسائل بصيرة ومجهودًا محسوسًا من جانب المشاركين من البشر، فإنهما يميلان إلى أن يصورا كعلامات ضعف وهوى عاطفى، وهو نوع من الخيانة العظمى ضد جلال الكائن المطلق؛ وكانت النتيجة هى تمثيل المجتمع كموكب من القوى المتعارضة التى تحدث نتيجة محتمة، بدلا من تمثيله كمجموعة من علاقات بشرية يمكن تسويتها وتنسيقها وبناء على دعاوى الديالكتيك أيضا، تصبح الصلة نفسها صعبة بصفة خاصة، لأن أى دعوى لا تكون أبدًا صحيحة تمامًا أو كاذبة تمامًا. إنها تعنى دائمًا شيئًا أكثر أو أقل مما يبدو أنها تعنيه، ذلك أن ما للديالكتيك من ادعاء خاص هو أنه يوحد بين النسبية وفلسفة المطلق. فكل مرحلة تحمل بين طياتها، مؤقتا، كل ثقل «المطلق» وقوته، حتى ولو كانت فى النهاية مآلها الزوال إنها، إذا جاز التعبير،

مطلقة فى أثناء بقائها، وواجبها أن تعبر عن نفسها تعبيرًا كاملا وإن كانت هزيمتها النهائية فى تقدم «الروح العالمية» مؤكدة ومن ثم، كان الديالكتيك يتضمن معنى موقف أخلاقى يكون فى آن واحد جامدا تمامًا ومرنًا تمامًا، ولم يوفر أى معيار لصحة أيهما إلا نجاح النتيجة وكان هذا هو السبب فى أن نقاد هيجل، منهم نيتشه مثلا، لم يروا فى الديالكتيك سوى انتهازية هى من الناحية العملية عبارة «كل سلسلة الإنجازات الناجحة».

كان ديالكتيك هيجل فى الحقيقة، مزيجا عجيبا من الفراهة والواقعية التاريخية، والدعوة الأخلاقية، والتمجيد الرومانسى، والصوفية الدينية كان من حيث غرضه عقليا وامتدادًا للمنهج المنطقى، ولكن الغرض تحدى الصياغة الدقيقة ومن الناحية العملية استغل تناقضات غامضة من الحديث الشائع، مثل الحقيقى والظاهر، الأساسى والعرضى، الدائم والعابر، وهى تناقضات لم يستطع أن يحدد لها معنى دقيقًا، ولم يوفر لها معايير واضحة. إن أحكام هيجل التاريخية وتقييماته الأخلاقى، التى افترض أن الديالكتيك يضفى عليها الموضوعية، كانت فى الواقع مشروطة بالزمان والمكان والشخصية، بقدر ما كان للفلاسفة الآخرين الذين لم تتوافر لهم مثل هذه الأداة المتقنة فتوحيد أغراض بمثل هذا التباين، مع عوامل بمثل هذا القدر من عدم إمكانية تعريفها أو إثباتها بطريق التجربة، هذا التوحيد فى منهج وإضفاء الدقة العلمية على هذا المنهج، كان فى الواقع مستحيلا إن ما حققه الديالكتيك كان إضفاء جو خادع من اليقين المنطقى على أحكام تاريخية، يمكن، إن صحت، أن تؤسس فقط على برهان تجريبى، وعلى أحكام أخلاقية، تعتمد إن كانت سليمة، على تبصرات أخلاقية متاحة لكل إنسان. وإذا حاول أن يربط بين الاثنين مال إلى الغموض أكثر منه إلى توضيح معنى كليهما.

المذهب الفردى ونظرية الدولة

لم تعتمد أهمية كتاب «فلسفة الحق» على بنيان حجته الصورى، وإنما على إشارته إلى حقائق سياسية، وهى إشارة جعلتها الصورية أحيانا زائفة تقريبا لقد تناول موضوعين على جانب أساسى من الأهمية، هما العلاقة بين الإنسان الفرد

والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية التى فى كنفها يعيش حياته الخاصة، والعلاقة بين هذه الأنظمة والدولة التى اعتبرها هيجل من بين الأنظمة فريدة فى نوعها. وسيتناول الجزء الباقى من هذا الفصل نظرياته فى هاتين العلاقتين ومع ذلك، فقبل أن نتناول هذه النظريات ينبغى أن يكون واضحا أن وجهة نظر هيجل، برغم تعارضها مع وجهة نظر الفكر الفرنسى والإنجليزى، كان لها مبررات جوهرية تكمن خلفها، وأن إدخالها فى النظرية السياسية كان فى الوقت المناسب وهاما. كان كتاب «فلسفة الحق» فى الواقع، تتخلله نفس خصائص الفكر التى ميزت كتابات هيجل السياسية المبكرة، وهى إدراك ثابت للفلسفة السياسية وتفهم واقعى للتاريخ السياسى أجل، وقد يوصف غرضه.إلى حد ما بأنه محاولة لاختيار النظرية السياسية. بواسطة التاريخ الدستورى فالفلسفة موضع البحث كانت دون شك عقيدة الحقوق الفردية التى لا يمكن التنازل عنها، ومعنى هذه العقيدة وفقا لما أوحت به الثورة الفرنسية، أن هيجل وفقًا لتقديره للثورة، قدم وجهة نظر كانت ألمانية نموذجية وعكست تجربة الألمان السياسية وإذا جاز التعبير كانت فلسفة الحقوق الطبيعية قد فصلت لتلائم تجربة الفرنسيين والإنجليز السياسية، وكان نبذ هيجل للحقوق الطبيعية، ونظريته فى الدولة، مفصلة لتلائم تجربة ألمانيا السياسية كان نقد هيجل بمعنى أوسع، تحليلا فلسفيا متطرفا للفردية ولصلاحيتها كنظرية للمجتمع ومن ثم أفاد كنقطة بداية من أجل إعادة فحص كل مجال المشكلات السيكولوجية والأخلاقية المتضمنة فى فلسفة اجتماعية وفى هذا الصدد ربما كانت فلسفه هيجل أكثر أهمية خارج ألمانيا منها فى داخلها، وذلك بالتحديد لأنها ألقت الأضواء على اعتبارات كانت الفردية قد أهملتها.

كان هناك، وظل كذلك، القليل فى السياسة الألمانية، الذى يمكن أن يجعل لفكرة الحقوق الفردية سيطرة على وعى الألمان السياسى، بمثل ما كان لها على عقول الفرنسيين والإنجليز كانت فلسفة الحقوق الطبيعية بوصفها نظرية، معروفة بالطبع لدى الألمان، ولكنها ظلت بالنسبة لهم إلى حد ما، خفية وأكاديمية على نحو ما كانت عليه الليبرالية الألمانية فى سنة ١٨٤٨. كانت النظرية قد صيغت فى فرنسا وإنجلترا كدفاع عن حق أقلية فى التسامح الدينى ضد أغلبية

تستطيع أن تستخدم ضدها سلطة حكومة كانت الآن ذات طابع مركزى نسبيا ووطنى إلى حد بعيد، وكانت ألمانيا البلد الوحيد الذى يمكن جعل الخلافات الدينية فيه تتمشى بصورة معقولة مع الحدود السياسية. فلقد صارت الحقوق الطبيعية فى فرنسا وإنجلترا دفاع ثورة وطنية ضد الحكم الملكى، ولكن لم تكن فى ألمانيا ثورة فلم يكن الألمان يشعرون على الإطلاق بأن الدفاع عن الرأى الشخصى وعن حرية التصرف الشخصية ضد الدولة هو بمثابة مصلحة حيوية للأمة نفسها. وفى النهاية صارت الحقوق الفردية فى إنجلترا دعامة فلسفية مناسبة من أجل التوسع التجارى والصناعى وفق سياسة «الحرية الاقتصادية» ومن جهة أخرى، لم تكن ألمانيا فى أيام هيجل ومن بعده، قد حققت وحدة الشعور القومى مثلما كانت موجودة منذ أمد طويل فى فرنسا وإنجلترا كانت عقليتها مليئة بالإقليمى والعداوات ضد أقلياتها المندمجة بشكل ناقص. وكانت اقتصادياتها متخلفة بالمقارنة مع اقتصاديات إنجلترا وفرنسا الوطنية، وكانت حكوماتها فى أيام هيجل قد أثبتت عجزها السياسى والعسكرى أمام ضراوة هجوم نابليون. وعندما مات هيجل كان لا يزال أمام ألمانيا جيل كامل، قبل أن تحقق وحدة ألمانية تنسجم مع قوميتها الثقافية وكان هيجل على حق تماماً فى توقعه أن هذا لن يحدث وفقًا للخطوط التى سبق أن سارت وفقًا لها الليبرالية الفرنسية أو الإنجليزية سوف تكون حكومتها نظاما فيدراليا ناشئا عن فرض دولة قوية على الوحدات المحلية؛ وسوف تكون وزارتها مسئولة أمام الملك بدلا من أن تكون مسئولة أمام برلمان وطنى، ولن يحدث تجديد وتوسيع اقتصادها وفقا لسياسة «الحرية الاقتصادية». ولكن فى ظل توجيه سياسى قوى. إن عبير القداسة الذى نثرته فلسفة هيجل حول كلمة «دولة»، والذى قد يبدو فى نظر الإنجليزى عاطفية خالصة، عبر للألمان عن تطلعات سياسية حقيقية ودافعة.

قد يفسر اختلاف وجهات النظر بين نظرية هيجل فى الدولة من جهة، ومذهب الفردية الفرنسى والإنجليزى من جهة أخرى، على أنه اختلاف بين طريقتين فى تقدير ما أنجزته الثورة الفرنسية من الناحية السياسية، ولقد فسره هيجل بالتأكيد، بهذا الشكل. ولكن هذا الاختلاف فى تفسير الثورة اعتمد على

تقديرات مختلفة للعوامل الهامة على الدوام فى التطور الكلى للحكم الدستورى فقد كانت الثورة من وجهة نظر ليبرالية انتصارًا لحقوق الإنسان على سلطات الملكية الفرنسية غير المسئولة أو الديكتاتورية وكانت إنجازاتها الدائمة حرية فردية، وحكومة برضا المحكومين، وقيودًا دستورية لحماية حريات الرعايا المدنية، ومسئولية موظفى الدولة أمام مجموعة الناخبين على نطاق الوطن كله. ومن وجهة نظر هيجل كان بعض هذه المنجزات المفترضة عرضيًا، والبعض الآخر أوهامًا مزعجة واعتقد أن الإنجاز البناء للثورة ربما كان تحقيق دولة قومية، واستمرارًا مباشرًا لعملية التطور التى بدأت حينما وطدت الملكية سيطرتها على طبقة النبلاء والمدن والولايات ومؤسسات العصور الوسطى الإقطاعية الأخرى. فالثورة قد أزالت فقط بقايا النظام الإقطاعى الذى كان قدعفا عليه الزمن، ولكنه لم يهدم فعلا بظهور الملكية، وكان مذهبها اليعقوبى ضلالا. وكما جاء فى مقال «دستور ألمانيا» واصل هيجل تفسيره للفرق بين الإقطاع والدولة الحديثة على ضوء التباين بين القانون العام والخاص فتصور النظام الإقطاعى نظامًا نموذجيًا تعالج فيه الوظائف العامة على أنها وظائف شخصية عاطلة تباع وتشترى كما لو كانت ملكية شخصية. وعلى العكس تخرج الدولة إلى عالم الوجود عندما تنشأ هناك سلطة عامة حقيقية، معترف بها كنوع أرفع منزلة من المجتمع المدنى الذى يتضمن مصالح شخصية، وقادرة أيضا على توجيه الأمة فى تحقيق مهمتها التاريخية. فعملية التطور هى أساسا عملية إضفاء الصفة القومية على الحكم الملكى ومن ثم، تكون ذروة التطور السياسى ظهور الدولة وتقبل مواطنيها لها على أنها مستوى من التطور السياسى أعلى من المجتمع المدنى. ومن الناحية الأخلاقية، فسر هيجل ذلك أيضا على أنه ثمرة مستوى أعلى من تحقيق الذات الشخصى، أى شكل من المجتمع يرتقى فيه الإنسان العادى إلى مرتبة عالية جديدة من الحرية، ويكون فيه تركيب جديد لمصالحه باعتباره إنسانًا ومواطنا فالدولة القومية، باعتبارها انبثاقا جديدًا للروح العالمية، هى فى الواقع مقدسة ولقد أجاد المؤرخ رانك التعبير عن فكر هيجل، عندما قال إن الدولة «شخصيات

فردية شبيهة بعضها ببعض ولكنها أساسا مستقلة بعضها عن بعض... كائنات روحية، أى كائنات أصلية خلقتها الروح البشرية ـ أو أفكار الله إن جاز القول».

ومن الناحية الأخرى، أدان هيجل الثورة إذ ظن أنها بقدر ما سعت وراء مثلها العليا فى الحرية والمساواة ، خلدت فى الواقع أغلوطة الإقطاع القديمة فى شكل جديد لقد هبطت بالفروق الوظيفية بين الناس فى قدراتهم الاجتماعية، إلى مساواة عامة ومساواة سياسية مجردة، جعلت علاقتهم بالدولة مجرد مسألة مصلحة شخصية وردت مؤسسات كل من المجتمع والدولة إلى أجهزة لمذهب المنفعة لإشباع حاجات خاصة وإرضاء ميول شخصية كانت، كالعواطف الفردية، نزوية صرفة فمن أجل تحقيق منزلة أخلاقية صحيحة يجب أولا امتصاص وتحويل هذه الدوافع فى مؤسسات المجتمع المدنى ثم، على مستوى أعلى، فى مؤسسات الدولة ومن ثم كانت فلسفة الثورة زائفة بصفة أساسية من وجهتين. فقد فشلت فى الاعتراف بأن شخصية المواطن كائن اجتماعى يتطلب، كشرط لأهميته الأخلاقية، دورًا يلعبه فى حياة المجتمع المدنى، وفشلت فى الاعتراف بأن مؤسسات المجتمع المدنى أجهزة للأمة يجب أن تكون متضمنة فى سلطة عامة متوافقة فى المنزلة مع أهمية الأمة الأخلاقية فليس فى الإمكان أن يقال عن المجتمع ولا عن الدولة إنهما يتوقفان فقط على الرضا الفردى؛ إن جذورهما متغلغة جدًا فى الكيان الكلى للحاجات والإشباعات، الذى يشكل تحقيق الذات الشخصى وأعلى الحاجات البشرية منزلة، الحاجة إلى المشاركة فى أن يكون الإنسان أداة لأسباب وأغراض أوسع مدى من مطالب وإشباعات خاصة وكانت الغلطة الأساسية فى سياستها محاولتها أن تبنى دساتير وهمية وإجراءات سياسية على دعاوى المذهب الفردى.

فى الحقيقة تكمن أهمية هذا الهجوم على المذهب الفردى والثورة فى أنه لا يعبر فحسب عن تجربة ألمانيا السياسية، بل ويعبر أيضا عن تغييرات عميقة كانت آخذة فى الظهور فى مناخ الفكر السياسى والعقلى فى كل أوربا؛ وهذا هو الذى أعطى الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر مركزًا قياديا لم تكن قد أحرزته من قبل. فنظرية القانون الطبيعى التى سادت الفكر السياسى

طوال الفترة السابقة على الفكر الحديث، أصبحت مهجورة فى فترة قصيرة تثير العجب إن معقوليتها كبناء عقلى، اعتمدت على أنظمة عظيمة للمذهب العقل الفلسفى المتأصل منذ القرن السابع عشر، وهى أنظمة فقدت سلطتها فى التاسع عشر. وكان إضفاء روسو المثالية الراديكالية على المواطن فى فرنسا، وإضفاء بيرك المثالية المحافظة على التقاليد فى إنجلترا، قد أوحيا سلفا بخطوط الفكر التى جعلتها فلسفة هيجل نمطية فالفرد العاقل تمامًا الذى يسعى وراء غايات قررتها ميول كامنة فى شخصيته، هذا الفرد كان فكرة تستطيع بالجهد الصمود أمام التفحص التاريخى أو السيكولوجى. كما أن العقيدة التى تذهب إلى أن حقوقه السياسية والمدنية غير قابلة للانتهاك ولا للتغيير، كانت تتلاءم جدًامع قومية أضفت باستمرار قيمة أعلى على أغراضه الخاصة المتجمعة، ومع علم أخلاق أصبح باستمرار أكثر وعيا بالتعارض بين القيم الفردية والاجتماعية. وهكذا فإن طبيعة الشخص الفرد وعلاقته بمجتمعه ـ التشابك السيكولوجى والأخلاقى لحاجة الفرد مع غرض اجتماعى ـ والتى بدت مسألة يمكن تسويتها بقليل من تعليمات بديهية، أصبحت مشكلته هى المشكلة الرئيسية قطعا التى واجهت العلوم الاجتماعية والأخلاقيات الاجتماعية. وأهمية نظرية هيجل السياسية تشتمل إلى حد كبير على حقيقة كونها أقامت هذه المشكلة وبهذا العمل بلورت النزعات الليبرالية المضادة للقومية المتطورة، وفرضت مراجعة متطرفة لفردية الليبرالية السياسية السائدة. وعلى هذا فإن فلسفة هيجل السياسية، كما سبق قوله، عالجت موضوعين أساسيين: أولهما نظريته الأخلاقية فى الحرية وعلاقتها بالسلطة، التى تطابقت تقريبا مع نقده للفردية والثانى نظريته فى الدولة، تكوينها الدستورى وعلاقتها بمؤسسات المجتمع المدنى.

الحرية والسلطة

كان نقد هيجل للفردية موجها ضد فكرتين مختلفتين ففى المقام الأول، طابق الفردية بالإقليمية ونزعة المصالح الخاصة، مما أعاق المانيا عن تحقيق صفة الدولة القومية الحديثة، ونسب هذه السمة القومية إلى حد بعيد، إلى تأثير لوثر الذى سبق أن جعل الحرية المسيحية نوعًا من استقلال صوفى للروح عن كل

الأوضاع الدنيوية وفى المقام الثانى، طابق هيجل الفردية مع يعقوبية الثورة الفرنسية وعنفها وتعصبها وإرهابها وإلحادها. ونسب هذا الطراز فى الفردية إلى المذهب العقلى الفلسفى وقد وجد أن المظهر الخادع المشترك لكلا النوعين، هو فى فصل الكائن البشرى عن مركزه فى مجتمع منظم واعتماده على هذا المجتمع الذى له فيه دور يلعبه وواجبات يؤديها، ومكانة تنتمى إلى مثل هذا المركز فلو نظر إلى الفرد فى حد ذاته، لكان مجرد شخص تحركه الأهواء، وحيوانًا محكومًا بغريزة بهيمية، كما قال روسو، دون أية قاعدة للسلوك أعلى منزلة من مشاعره وشهواته وميوله الخاصة، وبدون أية قاعدة فكر أعلى منزلة من أوهامه الذاتية فلأجل فهم الفرد لابد أن ينظر إليه على أنه عضو فى مجتمع ولكن فى العالم الحديث، لابد أن ينظر إليه أيضا على أنه عضو فى الدولة، ذلك لأن الدولة القومية، بالإضافة إلى المسيحية البروتستانتية، هى الإنجاز الفريد من نوعه للمدنية الحديثة التى تعلمت كيف تربط أعلى سلطة بأعلى درجة وشكل من الحرية لمواطنيها.

«جوهر الدولة الحديثة هو أن الكل يرتبط بحرية أعضائها الكاملة وبالرفاهية الشخصية»(١٤).

وذلك لأنه بخلاف اهتمام هيجل بالثقافة الألمانية، لم يكن ثمة سبب قوى جدًا يدعوه إلى اعتبار هذا الشكل الأعلى للدولة ليس بروتستانتنيا فحسب بل «جرمانيا» أيضا.

إن الفردية فى كلا شكليها الصوفى والعقلانى، تفترض فحسب أن الفرد روح أو كائن عاقل، بغض النظر عن الظروف التاريخية التى أنتجته، أو الأحوال الاجتماعية والاقتصادية التى بدونها لا يمكن لطبيعته الدينية والأخلاقية والعقلية، أن تدعم نفسها إنها تزيف كلا من طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع فهى تزيف الأولى لأن روحانية الفرد وعقلانيته من خلق الحياة الاجتماعية. لقد سلم هيجل بها ككائنات ميتافيزيقية، ولكن ليس بالطريقة التى كان علم اللاهوت أو المذهب العقلى قد تصورها؛ إنها لحظات ومظاهر للروح العالمية التى خلفتها فى تطورها الذاتى. ولكن الفردية تزيف طبيعة المؤسسات الاجتماعية لأنها تعتبرها

عرضية وغير مبالية بالتنمية الأخلاقية والروحية للشخصية، وأنها مجرد مساعدات ذات طابع منفعى اخترعت لإشباع رغبات للناس لا تتفق مع مقتضيات العقل وهذا باطل من الناحية التاريخية، لأن اللغة والحكم والقانون والدين، لا تخترع بل «تنمو». وهو باطل أيضا من الناحية الأخلاقية لأنه يطلق الحرية ضد القيود على النزعات المفروضة بالعرف والقانون والحكم. وهذه يجرى تصورها على أنها أعباء لابد لصالح الحرية من خفضها إلى أدنى حد ممكن، ويمكن من الناحية العقلية أن تهبط إلى درجة انتقاء القيود وذلك فى عصر ذهبى أو «حالة من الطبيعة» تسمح لكل فرد أن يتصرف على هواه. ولكن العصر الذهبى وهم من الناحية التاريخية، وقد يكون من الناحية الأخلاقية والسياسية مجرد فوضى لا تعتبر حرية بل استبدادًا.

كانت هذه الدراسة النقدية والليبرالية ذات النزعة الفردية ديالكتية بالطبع. فهيجل كان يعلم، كأى فرد آخر، أنه لا «لوك» ولا أى مفسر آخر جاد للنظرية، كان يعتقد أن الحضارة بصفتها هذه غريبة على الحرية الفردية أو تقمعها، مهما يكن مجتمع معلوم قائمًا على القمع والكبح ولقد طور النقد ما اعتبره هيجل «تناقضا» فى فلسفة لوك. إنه فى الحقيقة أكثر فعالية بكثير إذا فهم على أنه يلفت النظر إلى ناحية مهملة من نواحى علم النفس الاجتماعى وعلم الأخلاق الاجتماعى. لقد وصل إلى حد توضيح الحقيقة الهامة وهى أن البنيان السيكولوجى للشخصية الفردية مرتبط ارتباطا وثيقا ببنيان المجتمع الذى يعيش فيه الشخص، وبمركزه فى ذلك المجتمع فالقوانين والعادات والمؤسسات والتقييمات الأخلاقية لشعب ما، تعكس عقليته، ولكنها تشكل أيضا تلك العقلية وتعيد كلما تطورت تشكيلها باستمرار وروح الفرد المعنوية بل نظرته الفكرية لا يمكن فصلهما عن روح ونظرة المجتمع الذى هو وحده منه، وعن العلاقات داخل هذا المجتمع والذى يشارك فيه عن طريق المواطنة أوالطبقة الاجتماعية أو الانتماء الدينى. وهكذا مثلا احتج هيجل فى وصفه المجتمع المدنى، على اعتبار أن الحاجات الاقتصادية متماثلة مع الحاجات البيولوجية. فالحاجات فى الواقع حاجات للذهن وبذلك تتوقف على التفسير الاجتماعى، والنظام الاقتصادى،

والمنوال المسلم به للحياة فى طبقة اجتماعية، وعلى التقييمات الأخلاقية وقال إن جوهر الفقر ينحصر فى الرفض من جانب المجتمع وفقدان احترام الذات؛ الفقر «لا يصنع فى ذاته فقيرًا»، إنه يتوقف على التقدير الذى يوضع فيه الرجل الفقير، والذى يضع هو نفسه فيه.

«يعتقد حتى أكثر الناس فقرًا فى إنجلترا، أن لهم حقوقًا، وهذا يختلف تمامًا عما يرضى الفقير فى بلاد أخرى.... وبمجرد أن تنشأ الدولة يتخذ الفقر فى الحال شكل أذى توقعه طبقة بأخرى[١٥].

واضح أن فقرات كهذه تتضمن بذور نظرية ماركس القائلة بأن الأيديولوجية تتوقف على الوضع الاجتماعى. فلقد أوحت حجة هيجل بتفسير اقتصادى للوضع الاجتماعى، وإن لم تتضمن تفسيرًا اقتصاديًا لا غير ومع ذلك كانت تعنى ضمنا بالتأكيد، أن المجتمع، أو ربما الثقافة بعبارة أصح، هو مقولة لا غنى عنها لتفسير السلوك البشرى[١٦] . وهذه الفكرة لا نجد ذروتها عند ماركس فحسب، بل فى كل سيكولوجية الوقت الراهن الاجتماعية وفى الأنثروبولوجيا الثقافية.

ومع ذلك، كان هيجل أقل اهتمامًا بعلوم النفس والاجتماع منه بالنظريات الأخلاقية والسياسية فى الحرية الفردية فقد اعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية، أى كخاصية للنظام الاجتماعى الذى ينبثق خلال التطور الأخلاقى. إنها مكانة تضفى على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التى يساندها المجتمع، أكثر منها صفة يملكها الفرد. ونتيجة لذلك لا يمكن جعلها مساوية للإرادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية. والأحرى أن الحرية تنحصر فى تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذى له أهمية من وجهة نظر المجتمع، أو تنحصر على حد قول ف. هـ. برادلى فى إيجاد «مركزى وواجباته» وهذه هى التى تضفى قيمة أخلاقية على الميل، إذ لا يمكن الدفاع من الناحية الأخلاقية عن أى حق فى الحرية أو السعادة إلا عندما تتفق الرغبة مع أحد مظاهر الخير العام وتسندها الإرادة العامة. فحقوق الفرد وحرياته هى تلك التى تطابق الواجبات التى تفرضها مكانته فى المجتمع وحتى السعادة الشخصية تتطلب الكرامة التى تعلق بالمكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيبا فى عمل

له قيمة من وجهة نظر المجتمع. وكان هيجل يعتقد دائمًا أن الوعى الذاتى فى حد ذاته مؤلم ودلالة على الإحباط والعبث. واضح أن هذا التصور للسعادة وللحقوق والواجبات الضرورية لها، يتوقف جزئيا، كما توقف تصور روسو، على الإحياء الكلاسيكى فنظرية هيجل فى المواطنة الحرة، شأنها شأن نظرية أفلاطون وأرسطو، لم تجر بلغة الحقوق الشخصية، بل بلغة الوظائف الاجتماعية ولكن تطور الأخلاقيات المسيحية والمواطنة فى الدولة الحديثة، كما تصوره هيجل، جعل فى الإمكان إجراء تأليف بين الحق الشخصى والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكنا فى مجتمع يقوم على العبودية فالناس جميعا أحرارا فى الدولة الحديثة، ويستطيعون فى أثناء خدمتهم إياها أن يتصوروا أسمى شكل من تحقيق الذات وفى الدولة تحل «حرية» المواطنة «الحقيقية» محل الحرية السلبية التى تتسم بها الإرادة الذاتية.

كان الشكل الديالكتى الذى اتخذته حجة هيجل، مسئولا إلى حد بعيد عن النتائج المتناقضة التى استخلصها من هذا التباين بين الحرية والحرية الحقيقية. فالنظرية تصبح تلاعبا فحسب بالتجريدات المنطقية. وبهذا ساوى هيجل على نحو مميز، بين الاختيار الفردى وبين الهوى أو العاطفية أو التعصب، وبذلك طمس الحقيقة ذات الأهمية الأساسية بالنسبة إلى كل من علم النفس وعلم الأخلاق، وهى أنه ما من كائن بشرى حقيقى يعتبر أبدًا أن «رغباته» مهما تكن زائلة أو بعيدة الغور، كلها على مستوى واحد من الأهمية أو يسمح بنفس الوزن فى التأثير فى سلوكه. وتشابها مع هذا التقدير للدوافع الشخصية والذى لا يفرق بين بعضها وبعضها الآخر، وصف هيجل المجتمع المدنى بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة الفردية التى تحكمها وبخاصة من جانبها الاقتصادى، قوانين شبيهها بقوانين حركة الكواكب وهكذا فإن المجتمع، إذ ينظر إليه مستقلا عن الدولة، كان يمثل على أنه محكوم بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية وكانت النتيجة، إن صح القول، نقدًا للفردية على نحو ساخر: كان الفرد يصور كأن دوافع أنانية تحركه ولا دخل للدوافع الاجتماعية، فى حين أن المجتمع بدون الدولة، كان يصور على أنه توازن

آلى بين هذه الاتجاهات اللاأخلاقية وكان من السهل أن يستتبع هذا بالطبع أنه شهد للدولة التى «لا تسمح» بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقى الوحيد حقًا فى العملية الاجتماعية بأسرها لقد احتكرت الأغراض الأخلاقية بمجرد التعريف، لأن هذه الأغراض كانت قد استبعدت بطريقة تحليلية من الشخصية الفردية ومن المجتمع فمن الواضح، إذن، أن الدولة ينبغى أن تكون مطلقة نظرًا لأنها، ولأنها وحدها، تتجسد فيها القيم الأخلاقية ومن الواضح أيضا أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة.

من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نقول بالضبط ما كانت تعنيه «مأثرة القوة» المنطقية هذه لو كان هيجل ترجمها إلى حقوق مدنية وحريات واقعية. فبياناته عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة إلى أقصى درجة، وغالبًا ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها بعضا وإذ بدأ، كما فعل، بالافتراض بأن الاختيار الشخصى نزوى لا غير، وقع بسهولة فى التناقض بأن الحكم الشخصى على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شىء «سطحى». وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة، أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له فى مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التى تضعها الحكومات. ففى مقدمة كتاب «فلسفة الحق» أنكر على الفلسفة السياسية، على ما يظهر، حتى توجيه الانتقاد إلى الدولة... وإذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام فى المجتمع، فإنه غالبًا ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبدا بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون إليه ومع ذلك، اعتمدت كل فلسفة هيجل الاجتماعية من وجهة نظر أخرى، على الفشل الشخصى الذى اعتقد أنه لابد أن ينتج عن مجتمع لا يمنح أعضاءه أى عمل هام يقومون به. وبرغم ميل هيجل إلى تمجيد الملكية البروسية، كان فى الواقع ناقدًا حادًا أو حتى مرًا، لحالة السياسة الألمانية الفعلية إنه كمؤرخ أبدى إعجابه بالمهاجم الناجح للمعتقدات التقليدية أكثر من إعجابه بالممتثل للعادات والتقاليد وبالتأكيدتمامًا، كان هيجل يعتقد، بطريقة لم يوضحها أبدًا، أن الحكم الدستورى الحديث يخلق نوعا ساميا

من الحرية الشخصية، ويحترم استقلال الفرد وحق تقرير المصير بدرجة أعلى بكثير من أى شكل للحكم فى الماضى. ومن المؤكد تمامًا أيضا، أنه كان يعتقد أن ذلك يتضمن احترامًا للحقوق البشرية بدلا من مجرد الحماية لوحدة بالمجتمع تؤدى وظيفتها.

«يعتبر الإنسان إنسانا بفضل إنسانيته وحدها، وليس بسبب أنه يهودى أو كاثوليكى أو بروتستنى أو ألمانى أو إيطالى... إلخ»(١٧).

ولكن الاعتقاد بأن للإنسان قيمة باعتباره إنسانًا، يتعارض بالتأكيد مع الاعتقاد بأن أحكامه الأخلاقية مبنية على الهوى فحسب أو أن قيمته مستمدة من مركزه فى مجتمع غايته الأخلاقية تخلقها دولة قومية.

ونفس النوع من الحيرة والخلط يلازم معنى اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم فليس من الواضح، حتى على أسس ميتافيزيقية حيث آثر طرح السؤال، كيف أن دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح تستطيع أن تشتمل على كل قيم الفن والدين، أو أن تفسر انتقال هذه القيم من ثقافة قومية إلى أخرى فبيانات هيجل عن الفن والدين كانت فى الواقع غير متسقة بشكل واضح فقد اعتبرها أحيانا من خلق الروح الوطنية، ومع ذلك فإنه بالتأكيد لم يعتبر المسيحية امتيازًا لأية دولة مفردة، ولم يعتقد أن الفن والأدب قوميان دائمًا بنوع خاص، ومن ناحية أخرى لم يكن هناك، من وجهة نظره، مجتمع أوربى أو إنسانى عام يمكنهما أن ينتميا إليه، حيث إن أية ثقافة حديثة بلا دولة قد تكون تناقضا فى المصطلحات ولعل هذا الخلط يعد مسئولا عن حقيقة أن هيجل، على مستوى سياسى محسوس، لم يكن لديه شىء واضح يقوله عن العلاقة بين الكنائس والدولة، أو عن حرية الضمير، ولو أنه بالتأكيد لم يعتقد فى الإكراه الدينى كان تقديره العدائى للكاثوليكية الرومانية وللزندقة الألمانية، وإعجابه بالبروتستنتية اللوثرية، غير انتقادى سواء بسواء فليس ثمة خط فكر واضح ربط التفوق الميتافيزيقى المنسوب إلى الدولة بالوظائف السياسية التى تضطلع بها حكومة فعلية ونتيجة لذلك، لم تتضمن نظرية هيجل فى الحرية شيئا محددا بالنسبة إلى الحريات المدنية أو السياسية ومع ذلك، تضافر تمجيد الدولة

والتقدير الأخلاقى المنخفض للمجتمع المدنى، لجعل تسلط الدولة السياسى ودكتاتوريتها أمرًا محتومًا.

الدولة والمجتمع المدنى

تتوقف نظرية هيجل فى الدولة، كما سبق القول، على الطبيعة الخاصة للعلاقات القائمة، كما افترض، بين الدولة والمجتمع المدنى وهذه العلاقة تعتبر فى آن واحد علاقة من التباين والاعتماد المتبادل فالدولة كما تصورها هيجل، ليست مؤسسة قائمة على المنفعة، ومنهمكة فى ذلك العمل العادى من توفير الخدمات العامة وتطبيق القانون وأداء الواجبات البوليسية وضبط المصالح الصناعية والاقتصادية. كل هذه الوظائف تنتمى إلى المجتمع المدنى قد تقوم الدولة حقًا بتوجيهها وتنظيمها كلما نشأت الحاجة، ولكنها لا تؤديها بنفسها ويعتمد المجتمع المدنى على الدولة لتوفر له إشرافا ذكيا ومغزى أخلاقيا. ولو نظرنا إلى المجتمع فى حد ذاته، لكان محكومًا بالقوانين الآلية فحسب الناتجة عن تفاعل الدوافع على الاستحواذ والأنانية التى تحرك الكثيرين من الأفراد ومع ذلك تعتمد الدولة على المجتمع المدنى ليوفر لها وسائل تحقيق الأغراض الأخلاقية التى تجسمها ولكن برغم اعتماد كل منهما على الآخر، فإنهما يستندان إلى مستويين ديالكتيين مميزين فالدولة ليست وسيلة ولكنها غاية إنها المثل الأعلى العقلى فى التطور، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة وبهذا الشكل تستخدم، أو ربما ـ من الناحية الميتافيزيقية ـ تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة.

«الدولة هى الإرادة المقدسة، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض، وكاشفة عن نفسها لتكوين الشكل والتنظيم الواقعى للعالم»(١٨).

ولما كان المجتمع المدنى عالمًا من الميل الأعمى والضرورة السببية فإن الدولة «تعمل طاعة لغايات واعية، ومبادئ وقوانين معروفة، ليست مضمرة فحسب ولكنها واضحة بصراحة أمام وعيها»، فى الإمكان إيراد مقتطفات لا حد لها من هذا القبيل: الدولة هى العقل بصورة مطلقة، والألوهية التى تعرف وتريد ذاتها، والكائن الخالد والضرورى للروح، وسير الله فى العالم.

لكن من المهم ملاحظة أن التفوق الأخلاقى الذى نسب بهذا الشكل إلى الدولة لم يتضمن أى ازدراء للمجتمع المدنى أو مؤسساته، بل تضمن بمعنى ما، العكس تمامًا. فمن حيث الخلق الشخصى والفكر السياسى، كان هيجل قبل كل شىء بورجوازيا طيبا، يحمل ماهو بالأحرى أكثر من الاحترام البورجوازى المعتاد للاستقرار والأمن كانت العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى، كما فهمها، متبادلة برغم أنها كانت أيضا علاقة من الاستعلاء والتدنى، وبرغم أن سلطة الدولة كانت مطلقة فالحياة الاقتصادية أحرزت أهمية أخلاقية ـ كانت موضع التبجيل بمعنى ما ـ بفعل حقيقة أن الدولة ومهمتها الثقافية تعتمدان عليها ولكن برغم أن السلطة المنظمة للدولة تعتبر مطلقة إلا أن هذا لا يمتد إلى إلغاء المؤسسات أو الحقوق التى يتوقف عليها أداء الوظائف الاقتصادية. وتبعا لنظرية هيجل لا تعتبر الملكية من خلق الدولة أو حتى من خلق المجتمع، بل هى شرط لابد منه للشخصية البشرية، بقدر ما كانت فى نظر لوك. إن بيان هيجل عن المجتمع المدنى كان فى الواقع تحليلا دقيقا، بل ومحكما، للنقابات المهنية والشركات، وللقوى السياسية والطبقات الاجتماعية، وللجمعيات والمجتمعات المحلية التى أقامت صرح المجتمع الألمانى الذى كان مألوفا له فقد اعتبر هذه المؤسسات، أو بعض ما يعادلها، ضرورة بشرية لا غنى عنها وبدونها قد يكون الناس مجرد جمهرة عديمة الشكل، وقد يكون الفرد مجرد نوع من ذرة بشرية، إذ أن قرينة الروابط الاقتصادية والتأسيسية هى التى تضفى أهمية على شخصيته ومن ثم، فمن وجهة نظر هيجل لا تتكون الدولة فى الأصل من مواطنين قائمين بذاتهم إن الفرد لابد وأن «يوضع فى مكان وسط» عن طريق سلسلة من المشاركات والارتباطات قبل أن يصل إلى المركز النهائى للمواطنة فى الدولة. إن اليعقوبية التى تقيم حكما يعتمد على إرادة الشعب كما يعبر عنها الانتخاب العام، تعنى من الناحية العملية حكما بواسطة جماعة من الرعاع و«الشعب» بمعنى أنه فريق فحسب من المواطنين، هو بالضبط «الذى «لا» يعرف ما يريده»[١٩].

ينبغى ملاحظة أن لهذه النظرة إلى المجتمع المدنى مظاهر عدة. فمن ناحية قد تعتبر رجعية لا شك أنها عكست وجهة نظر مجتمع كان لايزال مقسما إلى

طبقات اجتماعية، واستبقى احترامًا لا جدال فيه للطبقات والمراكز الاجتماعية، ولم يكن قد أحس أبدًا بآثار التصنيع الداعية إلى المساواة كما أنها نسبت القليل أو لم تنسب شيئًا من القيمة إلى المواطنة المتساوية التى بدت، فى ضوء السياسة الفرنسية والإنجليزية، شرطًا للحكم الحر ومع ذلك، لم تكن فكرة هيجل عن المجتمع المدنى رجعية. إنها لم تشارك فى الوهم الذى تعلق به الاقتصاديون من أصحاب مذهب المنفعة بأن مبدأ «الحرية الاقتصادية» جزء من نظام الطبيعة الثابت، ولكنها بدلا من ذلك أوحت بمعالجة ماركس لها كمظهر خاص من التطور الاجتماعى. وفضلا عن ذلك، كانت وجهة نظر هيجل متلائمة تمامًا مع شكل من القومية افترض فيه أن للدولة وظائف لتنمية التجارة والصناعة كجزء من مهمتها العامة فى نشر القوة القومية. ويجب أن نسلم أيضا بأن الكثير من انتقادات هيجل لليعقوبية الفرنسية كانت موضع القبول الحسن؛ ذلك أنه باسم الحرية غالبا ما هدمت اليعقوبية وبصورة متهورة تمامًا، أشكالا من التنظيم الاجتماعى كانت تخدم غرضا مفيدا، وكان لابد أن تعاد بشكل ما إلى وضعها السابق وذلك لصالح الليبرالية نفسها[٢٠] وعلى العموم كان رأى هيجل فى المجتمع المدنى يتضمن مبدأ سليما وهو أنه عندما ينظر إلى الفرد على أنه مواطن فحسب، تميل الدولة إلى امتصاص كل أشكال الاجتماع البشرى وليس هذا فى الواقع حرية ولكنه استبداد، كما تثبت ذلك كل أشكال الدكتاتورية السياسية. ولعل حجج أنصار مذهب التعددية السياسية فى نهاية القرن التاسع عشر كان فى الإمكان استخلاصها إلى حد كبير من نظرية هيجل فى المجتمع المدنى. كما أن الأهمية التى علقها ماركس على القوى الاقتصادية فى السياسة كانت جذورها تمتد هناك بصفة قاطعة تمامًا، حتى وإن حكم ماركس على دولة هيجل بالفناء.

إن نظرية المجتمع المدنى وعلاقته بالدولة حددت بإسهاب المعنى الذى نسبه هيجل إلى الحكم الدستورى فسلطة الدولة، كما تصورها، تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية. وعكس حكمها المطلق مركزها الأخلاقى السامى، كما عكس حقيقة أن هيجل سمح للدولة باحتكار جوانب المجتمع الأخلاقية ومع ذلك لابد للدولة أن تمارس سلطاتها التنظيمية دائمًا فى ظل أشكال من القانون إنها

تجسيد للعقل، والقانون «عقلى» وكان هذا يعنى بالنسبة إلى هيجل أن أعمال أية سلطة عامة يجب أن تكون متوقعة سلفا لأنها تنبثق من قواعد معروفة، وأن القواعد تحد من سلطات الموظفين الاختيارية، وأن العمل الرسمى يعبر عن سلطة الوظيفة وليس عن الإرادة أو الحكم الشخصى لشاغل الوظيفة. فالقانون يجب أن يطبق بالتساوى على كل من يطبق عليهم، إذ لا يمكن اعتباره عامًا أن يراعى المصالح الخاصة الفردية وجوهر الاستبداد هو انعدام القانون، وجوهر الحكم الحر والدستورى أنه يستبعد انتفاء القانون ويوفر الأمن.

«يعنى الاستبداد أية حالة يختفى فيها القانون، وحيث تعتبر الإرادة الخاصة فى حد ذاتها، سواء كانت إرادة ملك أو إرادة جماعة من الغوغاء، قانونا أو بالأصح تحل محل القانون».

«إن الحصن الواقى من الهوى والرأى المتزمت هو بالضبط كون كل شىء فى الدولة ثابتا وآمنا»[11].

ومن ثم، كانت دولة هيجل هى مادرج التشريع الألمانى فيما بعد على تسميتها «دولة الحق». وكان عليها أن تحقق درجة عالية من الكفاية الإدارية الداخلية، وكان على نظامها القضائى بصفة خاصة، أن يوفر الأمن لحقوق الملكية وحقوق الفرد التى اعتبرها هيجل لا غنى عنها لوظائف المجتمع المدنى الاقتصادية. ومن ثم، كانت نظريته فى الحكم الدستورى متوافقة مع نظرية مذهب الليبرالية فى التمييز بين السلطة القانونية والسلطة الشخصية، ولكنها لم تعترف بأية علاقة بين حكم القانون والعمليات السياسية الديمقراطية.

وكان مفتاح هذا المظهر من دستورية هيجل، هو الأهمية العالية التى علقها على طبقة موظفين حاكمة، «الطبقة الكلية» كما سماها، التى تكون بالمولد والتدريب صالحة للحكم، والتى تجسد تقليدًا طويلا من سلطة هرمية وإجراء منظم. ومثل هذه الطبقة اعتبرها منفصلة عن المصالح الشخصية والاجتماعية التى تنظمها وغير متحيزة لها. ومن ثم، فإنها من ناحية خاصة، تمثل إرادة المجتمع العامة و «عقله» على خلاف المصلحة الشخصية النزاعة إلى التملك أو المصالح الخاصة والجزئية، وهى أى هذه الطبقة، الحارس على كل المصلحة

العامة ويعد التنظيم البيروقراطى للمجتمع المدنى قمتها، أو النقطة التى عندها تحدث اتصالا مباشرًا، إذا جاز التعبير، مع مؤسسات الدولة التى لاتزال أعلى مرتبة منها والخاصية الرئيسية للنظام كله هى أنه متأصل فى عرف ممعن فى القدم، وفى درجات من الطبقات والسلطة المسلم بها من مدة طويلة، ومع ذلك تكون هذه الدرجات وظائف فى الحياة الكلية للأمة هذا التصور للحكم الدستورى كان يشغل فى عقل هيجل مركزًا يتعارض مع التجارب الفرنسية فى وضع دساتير نظرية، ومع نظام الحكم البرلمانى الإنجليزى. أيضا كان لديه، بالنسبة للأولى، ازدراء المؤرخ العميق الجذور وقال: إن السؤال عمن يصنع دستورًا يعتبر هراء لأن الدساتير لا تصنع «إن دستورًا ما ليس مجرد شىء يصنع، إنه عمل الأجيال»، ولابد أن يعالج على أنه «مجرد شىء كائن فى نفسه وبنفسه، ومن ثم يكون مقدسا وثابتا»[٢٢] وبناء على ذلك تكون قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة مجرد أدوات فالدستورية تتوقف على تقليد من الحكم الذاتى، ويكون هذا التقليد، فى رأى هيجل، غير قابل للانفصال عن فوارق المركز الاجتماعى، وهو توازن مسلم به بين طبقة حاكمة وطبقات المجتمع الأدنى، وأرستقراطية مميزة بولائها للتاج. وتكون الوظيفة الرئيسية للنظام الملكى هى الحفاظ على هذا التوازن غير أن التوازن لا يتوقف على فصل السلطات. ولكن على تمييز للوظائف ويكون هدف التمييز ليس إضعاف الدولة، بل تقويتها ومن جهة أخرى بدا النظام البرلمانى الإنجليزى فى نظر هيجل بقية منحلة من النظام الإقطاعى. ففيه ظلت السلطة السياسية بمثابة الامتياز الخاص لأوليجارشية أرستقراطية لم تكن لها وظيفة قومية. ومن ثم، لم تصل إنجلترا أبدًا إلى كرامة الدولة ولعل هذا فى سنة وفاة هيجل، لم يكن تقديرًا غير واقعى، إن لم يكن قصير النظر إلى حد ما، للحكم الإنجليزى كان اعتقاد هيجل السياسى المبكر كراهية على طول الخط لحكم تتولاه مصلحة أرستقراطية راسخة على نحو ما رآه فى مدينة برن وكان حكمه الأكثر نضجا، والذى اتخذه غالبًا عند وفاته، أن الحكم الإنجليزى ينتمى إلى هذا النوع وقال إنه يفتقر إلى «حاسة الزعماء العظيمة» وتوقع ألا يضيف قانون الإصلاح سوى مظاهر اليعقوبية الخادعة إلى مظاهر النظام الإقطاعى[٢٣]

وكانت الخطوة الهامة، تبعا لقراءة هيجل للتاريخ الدستورى، هى إقامة سلطة دستورية قومية فى ظل النظام الملكى، وليس إخضاع السلطة التنفيذية لسيطرة السلطة التشريعية.

وبالمقارنة مع الدور المخصص لطبقة الموظفين لعبت كلتا المؤسسات النيابية والحكومة الملكية دورًا ضئيلا فى نظرية هيجل الدستورية، وذلك برغم التبجيل الصوفى الذى أضفاه على الحكومة الملكية لقد اعتبر هيجل، لأسباب سبق إيضاحها، أن التمثيل النيابى على أساس الإقليم والسكان فحسب، لا معنى له، إذ أن الفرد فى علاقته بالدولة يصور على أنه عضو فى واحد أو أكثر من الهيئات العديدة التى يساندها المجتمع المدنى. ويعد التشريع النقطة التى عندها تلتقى هذه الهيئات بالدولة إن ما يحتاج إلى تمثيل، من جانب المجتمع المدنى، هو مجالات العمل (Kreise) أو المصالح أو الوحدات الوظيفية الهامة. ولقد أوضحت الصعوبات التى قابلتها هذه الفكرة فى التمثيل الوظيفى فى الربع الأخير من القرن، السبب الذى من أجله لم يصل هيجل أبدًا إلى أى تخطيط عملى للحكم النيابى على هذا المبدأ ومن ناحية أخرى، اعتبر من الأمور الضرورية أن طبقة الموظفين التى عليها أن تنظم المجتمع المدنى، ينبغى أن تمثل فى السلطة التشريعية عن طريق الوزراء. ولكن هؤلاء لا يكونون بأية حال من الأحوال مسئولين أمام السلطة التشريعية بل على العكس تكون السلطة الشريعية فى موقف إرشادى واستشارى متين بالنسبة للوزراة التى تكون مسئولة أمام التاج ومع ذلك، ليس للملك، تبعا لهيجل، أية سلطة هامة وما لديه من مثل هذه السلطة ينبغى فى ظل نظام ملكى منظم جيدًا أن ينبع من مركزه القانونى كرئيس للدولة.

«ينتمى المظهر الموضوعى، فى نظام ملكى منظم جيدًا، إلى القانون وحده؛ أى إن دور الملك لا يعدو أن يكون مجرد منح القانون الصفة الذاتية «أنا أريد»(٢٤).

فالملك فى الحقيقة نوع من رمز ظاهر لتجريدات مثل الروح القومية، والقانون الوطنى، والدولة القومية، التى تصور هيجل أنها القوى الحقيقية فى خلفية السياسة والتاريخ.

الأهمية المتأخرة للهيجلية

برغم المصطلحات الفنية التى حجب فيها هيجل أفكاره، والتجريد الواضح الذى تتسم به النتائج التى وصل إليها، فإن قلة من النظريات السياسية كان لها علاقة أوثق بالحقائق السياسية فقد عكست بطريقة حقيقية جداً الحالة القائمة فى ألمانيا فى ختام الحروب النابليونية: إذلالها القومى المرير على أيدى فرنسا، وتطلعها إلى الاتحاد السياسى، وخلق دولة قومية تطابق وحدة وعظمة الثقافة الألمانية. وفهمت أيضا إلى درجة ملحوظة، خطوط التطور الرئيسية التى سوف يتحقق بها ذلك التطلع خلال الجيل التالى لوفاته لقد أضفت معنى خاصًا على فكرة الدولة وأكسبتها مفاهيم لم يكن لها شبيه فى فكر فرنسا وإنجلترا السياسى، بل جعلتها على طوال القرن التاسع عشر مبدأ الفلسفة السياسية والفقهية الألمانية الرئيسى بعد منتصف القرن تخلصت فكرة الدولة من الصياغات الفنية الفلسفية للديالكتيك التى غلفها هيجل فيها، ولكنها استبقت مميزاتها الأساسية بدون الشكل الفنى كانت فى الجوهر تمجيدا للقوة التى وحدت بشكل غريب ازدراء قديمًا للمثل العليا بخلاف القوة، مع احترام أخلاقى للقوة باعتبار أنها تكاد تبرر نفسها بنفسها ووضعت الدولة فوق برج ميتافيزيقى، فوق متناول القانون الدولى وحتى فوق أى نقد أخلاقى كانت نظرية الدولة فيما انطوت عليه من معان سياسية معادية لليبرالية ـ شكلا متساميا عاليا من مذهب إخضاع الفرد لدولة ملكية تحتل فيها القومية مكان شرعية الأسر الحاكمة ـ ولكنها لم تكن معادية للدستورية ومع ذلك، تصورت الدستورية بطريقة تختلف تمامًا عن أية طريقة ممكنة فى بلاد كانت فيها الليبرالية والدستورية مظاهر حركة سياسية واحدة لقد تلخص كل معناها تقريبا فى القول المأثور: «حكومة ليست من الأفراد، بل من القانون» ومن ثم، لم تتضمن شيئا عن إجراءات ديمقراطية، بل تضمنت الكثير عن إرادة بيروقراطية منظمة لقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، ولكنها لم تعتمد، لحماية ذلك، على مسئولية سياسية أمام الرأى العام، بل على الروح العامة لطبقة من الموظفين مفروض فيهم أن يترفعوا عن خلافات المصالح الاقتصادية والاجتماعية ومن

الناحية العملية مثلت المغامرة الخطيرة بترك السياسة فى أيدى هؤلاء الذين يليقون للحكم بحكم مولدهم ومهنتهم ولكن هذا كان مغامرة واضحة فى مجتمع تفوق فيه خلق الوحدة السياسية والتوسع فى السلطة القومية، على الاهتمام بالحرية السياسية فى كل هذه النواحى عكست فلسفة هيجل بدقة عجيبة الإمبراطورية الألمانية الثانية.

ومع ذلك، فأهمية فكر هيجل السياسى تمثلها بصورة ضعيفة فقط علاقته بألمانيا وحدها. لقد كان لعقله سعة أفق للفهم بشكل غير عادى، ولم تكن فلسفته، كما تصورها، متمشية مع كل الفكر الحديث فحسب، بل كان المراد منها أن تكون ذروته واكتماله ولو درست فكرتها الأساسية فى هذا الضوء لكانت تصوراً للتاريخ العام، أراد به أن يكون مبدأ جديداً للتوحيد يحتل المركز الذى كان يشغله نظام قانون الطبيعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ففيه وحد هيجل فكرة الإرادة العامة التى أعلنها روسو بصورة غير محكمة وهى مبدأ حيوى متأصل فى الأمم، ولكنه أيضا مظهر قوة روحية أكبر تشكل جوهر الحقيقة ذاتها ـ مع رؤية بيرك الدينية للتاريخ على أنه «تكتيك إلهى»؛ وتطلع هيجل إلى أن يضفى على هذه النظرات الغامضة ما يتصف به المنطق من وثوق ودقة، وأن يخلق من الديالكتيك أداة للاستقصاء العلمى تظهر بالفعل «مسيرة الله فى العالم» ففى مكان النظام الخالد لقانون طبيعى لا يمكن أن يتغير، وضع الكشف العقلى عن «المطلق» فى التاريخ.

ليس ثمة ماهو أسهل من نبذ هذا البنيان الفخم من النظر باعتباره من شطحات الخيال الرومانسى. ومع ذلك، كان جرثومة وجهة نظر جديدة راحت تؤثر، للخير والشر، فى كل مظهر تقريبا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية فى القرن التاسع عشر ويكمن التغيير الهام فى حقيقة أن القوة الكونية التى تكشف عن نفسها، والتى تحدث عنها هيجل وإن دعاها «العقل» على غرار ما فعل فلاسفة عصر التنوير، تجلت فى جماعات اجتماعية، وفى أمم، وفى ثقافات ومؤسسات قومية، بدلا من ظهورها فى الأفراد ولو استبدلت «الروح العالمية» التى يتحدث عنها هيجل بقوى الإنتاج، لكانت النتيجة من حيث المبدأ متشابهة ففى أى

من الحالتين أصبح المجتمع نظامًا من القوى بدلا من مجتمع من الأشخاص، وأصبح تاريخه تطورًا لمؤسسات تنتمى إلى المجتمع باعتبارها كيانًا جماعيا وهذه القوى والمؤسسات، شأنها شأن المجتمع الذى تنتمى إليه، قد فهمت على أنها تتبع النزعات والميول المتأصلة فى طبيعتها الخاصة وأصبح التاريخ التنظيمى - للقانون، والدساتير، والأخلاق، والفلسفة، والأديان - جزءًا دائمًا وبالتأكيد مسيطرًا، من عتاد الدراسات الاجتماعية الفكرى وأصبحت أحكام الفرد الأخلاقية ومصالحه الشخصية غير ذات أهمية تقريبا بالنسبة لعمل هذه القوى الاجتماعية وتطورها، لأن العوامل الحقيقية فى المجتمع قوى تبرر نفسها بنفسها بسبب كون سيرها محتومًا أفكار كهذه تشتمل فى آن واحد على الكثير من الحقيقة والكثير من المبالغة، أصبحت مناخ الفكر فى فلسفة القرن التاسع عشر الاجتماعية. فقد أغنت دراسة السياسة وأفقرتها فى آن واحد فالسياسة أخصبت وجعلت أكثر واقعية على مدى واسع عندما استكملت عقيدة التقيد بحرفية القانون وعقيدة الفردية بالدراسة التاريخية للمؤسسات وبتفهم أكثر صلابة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية فى الحكم وفى السيكولوجية البشرية ومع ذلك كان الوجود الفعلى للسياسة كنشاط مستقل، مهددًا من إحدى النواحى، برأى رده إلى «انعكاس» قوى اجتماعية، وإلى منافسات بين الأمم أو خصوبات بين الطبقات الاقتصادية ذلك لأن مثل هذا الرأى مال إلى تقليل نطاق التفاوض فى العلاقات البشرية وإلى إبهام حقيقة أن المؤسسات السياسية غالبًا ما تكون وكالات حقيقية، يمكن أن يتم التفاوض فيها، أكثر من كونها وكالات لممارسة السلطة. كما طمس أيضا حقيقة أن فن التفاوض، وبالتالى الذكاء السياسى، لا يمكن تجميعه تمامًا فى التقدير الحصيف للقوى. والواضح أنه كان تصورًا ليبراليا للسياسة كان أكبر الاحتمال أن يغيب عن النظر مع هذا التحول فى وجهة النظر. كل هذه الاتجاهات كانت موجودة بصورة جنينية فى فلسفة هيجل، وإن لم تخرج مباشرة منها وحدها ولكنها كانت بيانًا قويا عن التغييرات فى النظرة الاجتماعية والفكرية التى اعتمدت عليها هذه الاتجاهات.

من التطورات فى النظرية السياسية والتى خرجت من الهيجلية مباشرة تتطلب ثلاث دراسات خاصة كان الخط المباشر للتطور يسير بغير شك من هيجل إلى ماركس، ثم إلى تاريخ النظرية الشيوعية فيما بعد، وهنا كانت نقطة الاتصال هى الديالكتيك الذى سلم به ماركس باعتباره الكشف الذى توصلت إليه فلسفة هيجل والذى يفصل بين عهدين. لقداعتبر ماركس قومية هيجل وتمجيده الدولة «تصورات صوفية» فحسب أفسدت الديالكتيك بسبب المثالثة الميتافيزيقية التى اختل بها النظام وبتحويلها إلى مادية ديالكتية. وبتفسير الديالكتيك بأنه التفسير الاقتصادى للتاريخ، ظن ماركس أن فى وسعه استبقاء المنهج كوسيلة علمية حقيقية لتفسير التطور الاجتماعى أما أن المجتمع المدنى (بخلاف الدولة) اقتصادى فى بنيانه بصفة خاصة،فنتيجة استطاع ماركس أن يأخذها جاهزة من هيجل وثانيا كانت الهيجلية عاملا هاما فى تنقيح الليبرالية الإنجليزية على أيدى المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد ومع ذلك، كانت للديالكتيك هنا أهمية تافهة كان العامل المؤثر الهام هو نقد هيجل الثاقب، وبوجه عام الراسخ، للمذهب الفردى الذى أضفى عليه تقدم النظام الصناعى أهمية لم يشعر بها هيجل. وكان الاتجاه المعادى لليبرالية فى نظرية هيجل السياسية بعيدًا جدًا عن حقائق السياسة الإنجليزية إلى درجة أنه انقضى دون أن يلفت إليه الأنظار تقريبا وأخيرًا، اختيرت الهيجلية فى إيطاليا فى المراحل الأولى للفاشية، لتوفير فلسفة الحركة البراجماتية إلى حد كبير ومع ذلك، ففى الحقيقة كانت الهيجلية الفاشية، وبصورة مسلم بها تقريبا، تبريرًا ذا طبيعة خاصة.

هوامش الفصل الثلاثون

(*) نسبة إلى مذهب العدمية.(Nihilism) الذى يرى أن القيم والمعتقدات التقليدية والمبادئ الأخلاقية لا أساس لها من الناحية الموضوعية. (المترجم).

(١) Philosophy of Right, Section 269, addition.

جميع الفقرات المقتبسة هى من الترجمة التى قام بها ت. م. Knox نوكس!

(٢) هــذه النقـطة أوحــى بـهـا فـى بـادئ الأمــر ولهـلـم ديـلـزى (Wilhelm Dilthey) فـى كتـابه "Jugendgeschichte Hegels" (١٩٠٥) ثم طورها بتفصيل كثير ت. ل. هيرنج فى "Hegel, sein Wollen und sein Werk", 2vcols (1929 and 1938)

(٣) انظر عرض هيجل للتاريخ الفلسفى فى كتابه:
Philosophy of History, Introduction Section 3, Eng. trans by J. Sibree, Bohn Libray, p. 55.

(٤) Uberdie neuesten innern Verhaltnisse Wurttembergs (1798), Werke 9ed. by Lasson), Vol. VII, pp. 150 f.

والاقتباس التالى الوارد بعد ذلك كائن بصفحة ١٥١.

(*) الصلح الذى تم سنة ١٦٤٨ فى نهاية حرب الثلاثين سنة (المراجع).

(٦) المرجع السابق، ص ١٧.

(٧) المرجع السابق ص ١٠٩ ـ قارن الملاحظات على أصل الملكية فى الفصل الثانى بالقسم الثانى من الجزء الرابع من كتاب «فلسفة التاريخ».

(٨) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٩) المرجع السابق، ص ٨.

(١٠) Grundlisien der Philosophie des Rechts, 1821, Eng. trans. by T.M. Knox (Oxford 1942).

(١١) The Philosophy of History, Introduction Bohn Library, p. 34

(١٢) إن المؤلف الأكثر إحكاما والمكتوب بالإنجليزية فى وجهة النظر الهيجلية هو:
Bernard Bosanquets; Logic or the Morphology of Thought(1888, 2 nd ed 1911).
والمنطق «الحديث» الذى نشأ فى كتاب هوايتهد وراسل، كان بالتحديد تماما ما كان هيجل قد يسميه منطق الفهم وكانت أسلافه التاريخية فى كتابات ليبنتز وهيوم وليست فى كتابات هيجل.

(١٣) كانت مصلحاته المتباينة هى كلمة Wirklichkeit للحقيقة وكلمة Dasein الوجود

(١٤) Philosophy of Right, Section 260, addition

(١٥) Philosophy of Right, Section 244, addition

(١٦) تطور تاريخ هذا المظهر لفكر هيجل بالتفصيل فى:
Herbert Marcuse's "Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory", 1941, 2nd. ed 1954.

(١٧) Philosophy of Right, Section 209, note

(١٨) المرجع السابق، قسم ٢٧٠، حاشية.

(١٩) المرجع السابق، القسم ٣٠١، حشية.

(٢٠) انظر المقال عن «الإنسان والمواطن» فى: "Man and Citizen: Applications of Individual-ism in the French Revolution" by R.r. Palmer in "Eassays in Political Theory, ed. by MiltonR, Konvitz and Arthur E. Murphy (1948) pp. 130 ff.

(٢١) Philosophy of Right, Section 278, note, 270, ad

(٢٢) المرجع السابق، أقسام ٢٧٤ إضافة و ٢٧٣ حاشية

(٢٣) انظر رأى هيجل فى أرستقراطية برن، الذى كونه فى أثناء إقامته فى تلك المدينة (١٧٩٣ - ١٧٩٦)، فى:
H. Falkenheirn, "Eine UnbekanntePolitische Druckschrift Hegeh", Preussische Jahrbucher, Vol. 138 (1909), pp. 193 ff.

- وأنظر رأيه فى الحكم الإنجليزى فى مقاله:
Uber die englische Reformbill (1831), Werke (ed. by Lasson), Vol. VOO pp. 291 ff.

(٢٤) Philosophy of Right, Section 280, addition.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

History of Political Thought in Germany From 1789 to 1815 By Reinhold Aris. London, 1936.

The Philosophical Theory of the State, By Bernard Bosanquet. London, 1899. Chs. 9, 10.

Hegel: A Re-examination By J.N. Findlay London and New York, 1958.

Th Political Philosophies of Plato and Hegel. By M.B. Foster Oxford, 1935.

The Philosophy of Hegel Ed. by Carl J. Friedrich New York, 1954. Introduction.

"The Growth of Historical Science" By G.P. Gooch In Cambridge Modern History, Vol XII (1910), ch 26.

The Decline of Liberalism as an Ideology, With Particulor Reference to German Politico- legal Thought, ByJohn H. Hallowell University of California Publications in Political Science Berkeley and Los Angeles, Calif, 1943.

The Social and Political Ideas of Some Representatiue Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction Ed by F.J.C. Hearnshaw London, 1932. Ch. 3.

The Metaphysical Theory of the State. By L.T. Hobhouse London, 1918.

Reason and Reuolution: Hegel and the Rise of Social Theory By Herbert Marcuse 2d ed New York, 1954.

Machiauellism: The Doctrine of Raison d'etat and Its Place in Modern History By Friedrich Meinecke Eng trans by Douglas Scott London 1957.

An Introduction to Hegel By G.R.G.Mure. Oxford, 1940.

The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right By Hugh A. Reyburn Oxford 1921.

Hegel und er Staat By Franz Rosenzweig 2 vols Munich, 1920.

The Philosophy of Hegel By W.T.Stace Londn, 1924. Part Iv, Second Division.

Studies in the History of Political Philosophy By C.E. Vaughan. 2 vols Manchester, 1925. Vol II, chs. 24.

Hegel et L'etat By Eric Weil Paris, 1950.

الفصل الحادى الثلاثون
الليبرالية: الراديكالية الفلسفية

إن الارتكاس ضد فلسفة الحقوق الطبيعية الذى بدأ مع روسو وبيرك، واتخذ شكله المنسق الأول من هيجل، لم يحل بأى شكلٍ محل تقليد المذهب الفردى الذى شكل الجديلة الرئيسية للفكر السياسى على طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. بل بالعكس أنتجت هذه الفلسفة نتائجها العملية الرئيسية فى القرن التاسع عشر وكان تاريخها مثالا للتناقض الذى كان هيجل مغرمًا به لدرجة أن فلسفة ما لا تتطور تماما من حيث تفاصيلها وتطبيقاتها إلا عندما تؤخذ مبادئها الرئيسية قضية مسلمة، وبهذا القدر تكون هذه المبادئ قد أصبحت متأخرة فى تطورها النظرى إن مبادئ عصر الثورة التى أعلنها لوك بوضوح فى بادئ الأمر، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية، هذه المبادئ أجملت مثلا عليا سياسية بدأ من المؤكد تحقيقها باطراد فى القرن التاسع عشر، فى سياسة جميع البلاد التى سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وكان من المرجح أن تتحقق فى جميع أرجاء العالم هذه المثل العليا كانت تتضمن الحريات المدنية ـ حرية الفكر، والتعبير، والاجتماع ـ وأمن الملكية، ورقابة رأى عام مطلع وعليم على المؤسسات السياسية ففى كل مكان كان مقدرًا على ما بدا، أن تتحقق هذه الغايات بالفعل عن طريق الأخذ بأشكال الحكم الدستورى، وتقبل القواعد التى تقضى بأن الحكومة يجب أن تعمل فى نطاق الحدود التى يقررها القانون، وأن مركز السلطة السياسية ينبغى أن يستقر داخل هيئات تشريعية تمثيلية، وأن كل فروع الحكومة ينبغى أن تكون

مسئولة أمام هيئة ناخبين كانت تميل إلى أن تضم البالغين برمتهم فى السكان. هذه المثل، وهذا النوع من الأداة السياسية لتحقيقها، كان يجرى الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية، واستمرت تلخص أهداف ليبرالية القرن التاسع عشر، وبوجه عام إنجازاتها. وفى لب هذا المنوال من الفكر السياسى كانت ثمة مصادرة أساسية عن طبيعة القيمة، وهى أن القيمة كلها تكمن فى نهاية الأمر، فى كل ما يشبع ويحقق الشخصية الإنسانية هذه المصادرة التى عبر عنها كانت فى مقولته الشهيرة وهى أن الأخلاقية تنحصر فى معاملة الأفراد كغايات وليس كوسائل، والتى أكدها چيفرسون عندما قال: إن الحكومات توجد لحماية وتحقيق حقوق الإنسان التى لا يمكن المساس بها.

ومع ذلك، كان بين فلسفة الحقوق الطبيعية فى عصر الثورة وبين ليبرالية القرن التاسع عشر، اختلاف عميق فى المزاج والروح. كانت فلسفة الحقوق الطبيعية فى جوهرها عقيدة ثورية؛ لم يكن فى إمكانها أن تطبق أى حل وسط أينما يوجد انتهاك لحق أساسى ولكن الثورة الفرنسية ولدت فى أوساط كثيرة رد فعل ضد الثورة. ففى القارة تركت أطماع نابليون القيصرية التقاليد الدستورية لكل شعب غربى أنقاضا وحتى فى إنجلترا، حيث لم تكن الحال كذلك، توقف تقدم الإصلاح البرلمانى بفعل رد الفعل، ولم يستأنف إلا بصعوبة بعد عام ١٨١٥. وكما هى عاده الثورات، أنتجت الثورة فى كل مكان نفورًا من أعمالها المتطرفة، وأصبح من المألوف أن تنسب هذه المظاهر المتطرفة إلى «الفلاسفة» وحقوق الإنسان. وكان شاتوبريان معبرًا عن مزاج الليبرالية فى كل مكان حينما قال: «علينا أن نصون العمل السياسى الذى هو ثمرة الثورة.. ولكن يجب أن نستأصل الثورة من هذا العمل» وفى تاريخ لاحق، جرى التعبير عن الفكرة ذاتها بتمجيد التطور كنقيض للثورة.

كان بعض السبب فى هذا الاعتدال فى الموقف الليبرالى، راجعًا إلى أسباب فلسفية، فالنظرية الأخلاقية التى اعتمدت عليها فلسفة الحقوق الطبيعية كانت بالضرورة وجدانية. ليس ثمة طريقة للدفاع عن نظرية حقوق فردية لا يمكن إلغاؤها بمضى الوقت، إلا بالتوكيد كما فعل كل من بيرك وچيفرسون، بأن أمثال

هذه الحقوق بديهية ولكن تيار العلوم بوجه عام، والفكر الاجتماعى بوجه خاص، كان يتجه باطراد إلى حد ما نحو التجريبية، ومن ثم يبتعد عن الاعتقاد بأن فرضًا قد يؤخذ كبديهية بسبب كونه يبدو واضحا وباختصار، تضاءل نفوذ المذهب العقلى باطراد، وكانت نظرية الحقوق الطبيعية دائمًا أحد عناصر العقلانية الفلسفية ومع ذلك، فإن ما يعتبر أشد تأثيرًا من أى اعتبار نظرى، كان دون شك، التغيرات التى حدثت بشكل طبيعى فى نظرة الطبقة الوسطى التجارية والصناعية كلما أصبح مركزها ونفوذها أكثر ثباتا هذه الطبقة كانت تشكل فى كل مكان رأس حربة الإصلاح السياسى الليبرالى فى القرن التاسع عشر، وجعل اتجاه التطور الصناعى والتجارى توسيع نطاق نفوذها السياسى نتيجة لابد منها وفى قبالة ذلك، كان نفوذ طبقة الأعيان من ملاك الأراضى آخذًا فى الأفول نسبيا، وكان العمال الأجراء، على الأقل خلال النصف الأول أو الثلثين الأولين من القرن، قد بلغوا حتى ذلك الحين قليلا من الوعى الذاتى السياسى، ولم يحققوا أى تنظيم فعال. إنها لمبالغة ضخمة أن نقول، كما يقول فى الغالب نقاد الحرية الماركسيون، إن مثل الحكم الدستورى والحرية الشخصية لم تمثل فى البداية الناطق الرئيسى باسم هذه المثل العليا، وإنها لحقيقة أيضا أن مركز هذه الطبقة الاجتماعى جعلها باطراد أقل ثورية فى نظرتها ومناهجها وعندما استطاع فرنسيس بليس كفالة إصدار قانون الإصلاح لعام ١٨٣٢ بالتهديد بسحب الأموال من بنك إنجلترا، كان واضحا أنه لا يخاطب طبقة يجب أن تمارس نفوذها عند المتاريس[1] وكان صحيحا أيضا بمرور الوقت، أن الإصلاح السياسى الليبرالى انتقل أكثر فأكثر من نطاق الأيديولوجية إلى نطاق إعادة البناء الدستورى فإضفاء الطابع العصرى على الإدارة، وتحسين الإجراءات القانونية، وإعادة تنظيم المحاكم، وخلق قوانين صحية وتفتيش على المصانع ـ وكلها إصلاحات ليبرالية مميزة ـ لم تتحقق بفعل تحمس ثورى، بل عن طريق البحث العلمى الشاق والعملى، والدقة فى صياغة التشريعات كانت مثل المذهب الليبرالى أثرًا من آثار عصر الثورة، ولكن إنجازاته كانت إلى حد كبير ثمرة مستوى عال من ذكاء علمى يطبق على مشكلات معينة كانت نظريته لا تزال عقلانية، ولكن عقلانيته كان يحد منها

الإدراك بأن المثل يتعين جعلها فعالة فى حالات عديدة محسوسة ومن الطبيعى جدا أن فلسفته مالت إلى أن تصبح نصيرة لمذهب المنفعة بدلا من أن تكون ثورية.

كانت الليبرالية السياسية ككل، حركة ضخمة فرضت الإحساس بها فى كل بلاد أوربا الغربية وأمريكا، ولكن تطورها الأكثر تمييزًا لها حدث فى إنجلترا ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الليبرالية أكاديمية فى الغالب، ولم تتغلغل فى أعماق الفكر الشعبى، وفى سنة ١٨٤٨ ضاعت نهائيا قضية الحكم البرلمانى والمسئولية الوزارية وكان موضوع الدستورية الليبرالية يحجبه فى عقول الألمان موضوع التوحيد القومى، وهذا تحقق فى رعاية بسمرك وآل هوهنزلزن غير الليبرالية. ولم تتحقق أمثال هذه القيم الليبرالية كأمن الملكية وقدر هام من الحرية المدنية، إلا فى النظام القضائى الألمانى، وتبعا لذلك كانت النظرية الليبرالية الألمانية فقهية أكثر منها سياسية. وفى فرنسا ربما كانت أهم نتيجة اجتماعية أسفرت عنها الثورة خلق خمسة أو ستة ملايين من الملاك المزارعين الذين كانوا خاملين سياسيا باستثناء قدرتهم على العرقلة، والذين شعروا بأن مصالحهم تتطابق مع مصالح البورجوازية ومقابل كليهما نشأت لأول مرة فى أوربا حركة عمالية بروليتارية نظرتها السياسية اشتراكية وراديكالية أكثر منها ليبرالية، وهى تطور اجتماعى ذو أهمية خطيرة أدمج على الفور فى نظرية ماركس فى الصراع الطبقى وعلى ذلك مالت الليبرالية الفرنسية، أكثر بكثير مما مالت الإنجليزية، إلى أن تكون الفلسفة الاجتماعية لطبقة ذات نزعة أرستقراطية فى موقفها من «الجماهير»، ونقادة بوجه خاص فى وظيفتها، نظرًا لأنه كان يصعب عليها التطلع إلى تحقيق سياسة قومية[٢]. وفى إنجلترا فقط التى كانت خلال القرن التاسع عشر البلد الذى حقق أعلى درجة من التصنيع فى العالم، بلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسة قومية فى آن واحد وهنا، على عكس التوقع الذى تضمنته الماركسية، ووفرت مبادئ انتقال منظم وسلمى، أولا لإكمال الحرية للصناعة ومنح حق الانتخاب للطبقة الوسطى، وأخيرًا لمنح حق الانتخاب إلى الطبقة العاملة وحمايتها ضد أخطر مخاطر الصناعة وكان هذا ممكنا لأن الانفصال بين الطبقات الاجتماعية والاقتصادية فى إنجلترا لم يكن متمشيا تمامًا أبدًا مع الخطوط الفاصلة بين

الأحزاب السياسية وحتى فى مراحلها المبكرة، وحينما كانت نظرياتها الاقتصادية بصفة خاصة تمثل بوضوح مصالح رجال الصناعة، كانت الليبرالية الإنجليزية دائمًا، على الأقل من حيث مقصدها، نظرية للخير العام للمجتمع القومى بأسره وفى مراحلها المتأخرة أصبح هذا المقصد واعيا وصريحًا، حينما صار ظاهرًا أن مصالح أخرى، وخاصة مصالح العمل والزراعة، لابد وأن توضع فى الاعتبار جنبا إلى جنب مع مصالح الصناعة والتجارة.

كانت الليبرالية فى إنجلترا، كحركة سياسية فعالة، تتكون من عناصر كثيرة تعلمت أن تتعاون من أجل أغراض محددة دون الإصرار على الاتفاق الأيديولوجى. ولعل أكثر ما يلفت النظر هو ما دعاه جراهام والاس «تقليد تحالف ناجح» بين المسيحية الإنجيلية وراديكالية جيريمى بنتام والراديكاليين الفلسفيين غير الدينية. كان التشابه الجوهرى فى أغراضهم الأخلاقية والاجتماعية أكثر من أن يعوض التباين فى معتقداتهم الفلسفية. وكان عمود الليبرالية السياسية الفقرى على ما لاحظ جلادستون، هو الشيع الدينية المنشقة[٣] . ففى بداية الأمر كان لدى هذه الشيع كل دافع على حماية ومد نطاق حريتها الدينية واشتراكها فى الجفون السياسية. وبرغم ما اتسمت به أحيانًا من قصور فى الاستنارة العقلية قدمت عنصرًا من المحبة المسيحية والنزعة الإنسانية كانت تفتقر إليه الأنانية البشعة التى انطوت عليها أخلاقيات مذهب المنفعة والاقتصاد الكلاسيكى. وفضلا عن ذلك، لم يكن المنشقون على الإطلاق كجموعة ثوريين أو حتى راديكاليين فى آرائهم السياسية فالليبرالية السياسية، بسبب أنها أبقت هذه الجماعات وغيرها ذات الأيديولوجية المتنوعة فى موقف معلق، كانت منذ البداية غير عملية بشكل أقل من نظريتها، وبمرور الزمن أصبح التوفيق بين المصالح الكثيرة جزءًا سافرًا من فلسفتها ومع ذلك، كان الراديكاليون الفلسفيون هم الذين قدموا البنيان الفكرى لليبرالية المبكرة وبالتالى برنامجها. كانوا دائمًا جماعة من المفكرين أكثر من كونهم حزبا سياسيا، لكن نفوذهم لم يكن يقاس أبدًا بأعدادهم وكما يحدث غالبا فى السياسة، قدم المفكرون أفكارًا استخدمها السياسيون شيئا فشيئا، أو لم يستخدموها أحيانًا على الإطلاق، تبعا لمقتضيات الظروف.

ومن أجل تأكيد هذا المظهر التوفيقى والتوليفى من الفلسفة الليبرالية الإنجليزية يستحسن تقسيمها إلى فترتين. ومع ذلك، يجب أن يظل الاستمرار التاريخى تطورها من فلسفة لم يكن بغير حق وصمها فى البداية، كما وصمها نقادها بصفة عامة، بأنها أيديولوجية مصالح الطبقة المتوسطة، إلى فلسفة مجتمع قومى مثله الأعلى حماية مصالح جميع الطبقات وصيانتها وكان التطور مستطاعا، لأن النقد، وإن لم يكن ظالما، لم يكن حقيقيا تمامًا أبدًا. فالليبراليون الأوائل، وإن كانوا فى الغالب إقليميين ونظريين، كانوا أيضا رجالا ذوى روح عامة بعمق وإخلاص، حولوا فلسفة اجتماعية معيبة إلى أغراض كانت إلى حد كبير خيرة من الناحية الاجتماعية ولم تكن أبدًا استغلالية فحسب فى مقصدها. ولهذا السبب استطاعت الليبرالية التحول إلى جسر فكرى بين الفردية فى عهدها المبكر والتى ورثت من فلسفة عصر الثورة، وبين اعتراف بحقيقة وقيمة المصالح الاجتماعية والجماعية التى مالت بوجه عام إلى تقديم نفسها فى أشكال معادية لليبرالية. وهكذا كان فى استطاعة غرض الليبرالية المتأخرة أن يصبح فى آن واحد الحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التى تضمنتها الفردية، وتكييفها بحيث تتمشى مع التغييرات المطردة للنظام الصناعى والقومية، وهى التغيرات التى ولدت فلسفات هددت بإلغائها وتسليما بالحرية السياسية على أنها إضافة ذات قيمة مستديمة إلى الثقافة الحديثة، كان لايزال فى مستطاع الليبرالية أن تلبى مهمة جعلها أكثر منالا إلى حد بعيد بالنسبة لأكبر عدد من الأفراد، ومن ثم خيرًا اجتماعيا أصيلا وعلى ذلك، يكون تقسيم الليبرالية إلى فترتين شيئا أكثر نوعًا ما من تيسير فى التفسير لقد أريد به الإيحاء بتغيير على جانب كبير من الأهمية يصاحبه استمرار له نفس الأهمية. ولعل الخط الفاصل يمكن رسمه على أفضل وجه عند «چون ستيوارت مل» لأن فلسفته استقرت بشكل عجيب على كلا جانبى الخط وبناء على ذلك، وسوف يتناول هذا الفصل النسخة الكلاسيكية لليبرالية الخاصة بالراديكاليين الفلسفيين، ويتناول الفصل التالى تنقيح الليبرالية وتجديدها.

مبدأ القدر الأعظم من السعادة

كانت فلسفة الراديكاليين الفلسفيين الاجتماعية فى جوهرها برنامجا من إصلاحات قانونية واقتصادية وسياسية تربطها، كما حسبوا، حقيقة كونها مستمدة جميعا من مبدأ أعظم السعادة لأكبر عدد. لقد اعتقدوا أن هذا المبدأ هو المرشد العقلى الوحيد لكل من الأخلاقيات الخاصة والسياسة العامة، وكان القصد من الجزء النظرى من فلسفتهم أن يجعل هذا المبدأ قابلا للتطبيق بدقة أكثر على المشكلات العملية ولم يكن أى عضو من الزمرة فى الواقع بما فيهم بنتام نفسه، مشهورًا بأى حال بالأصالة الفلسفية أو حتى بالتمكن الراسخ جدا من المبادئ الفلسفية لقد أعطى الأسلوب الشكلى والاستدلالى للعرض الذى ادعوه، مظهر نظام لفكرهم يتضح عند التحليل أنه خداع. إن الترتيب الذى بدت فيه الأجزاء العديدة للمذهب له أهميته من ناحية أن علاقتها كانت عملية أكثر منها منطقية كان بنتام فى الأصل، وبالتأكيد حتى بلوغه الستين من عمره تقريبا، مهتمًا تمامًا بالإصلاحات القانونية، وتوقع أنها سرعان ما تتحق عن طريق حكم مستبد مستنير أكثر مما تتحقق على أيدى ليبرالية سياسية. ولذلك فضل بعد نشر كتابه «مبادئ الأخلاق والتشريع» فى سنة ١٧٨٩، أن يخاطب جمهور القارة بنشر مصنفاته الأخيرة عن الفقه باللغة الفرنسية. ولم تعد أفكاره إلى إنجلترا قبل عشرينيات القرن التاسع عشر عن طريق ترجمة مصنفاته الفرنسية، أو عن طريق نشر مصنفات جديدة مثل كتاب «الأساس المنطقى للبينة القضائية» الذى أشرف چون ستيوارت مل على تحريره من واقع مخطوطاته ونشره فى سنة ١٨٢٧ وفى هذه الأثناء وحوالى سنة ١٨٠٨، استطاع چيمس مل إقناع بنتام بأن الإصلاح القانونى فى إنجلترا يتوقف على جعل التمثيل فى البرلمان ليبراليا، وفى ذلك الوقت فقط تخلى عن سياسة المحافظين التى كان قد تربى فيها لم يكن التغيير بأى حال من الأحوال، راجعا إلى اعتماد الليبرالية المنطقى على مبدأ أكبر قدر من السعادة، بل كان راجعا فقط إلى الأمل فى أنها قد تبرهن على أنها أداة للإصلاح القانونى عملية بدرجة أكبر من الأرستقراطية أو الحكم المستبد المستنير.

وبأسلوب مشابه إلى حد ما، فإن نظرية الراديكاليين الفلسفيين الاقتصادية، التى كانت أساسًا من عمل «ريكاردو» وطورت بدون أى اتصال وثيق بالإصلاحات القانونية التى كانت موضع اهتمام بنتام، وجهت منذ البداية نحو الغرض العملى، وهو تحرير التجارة من القيود التى كانت تفرضها عليها تعريفة جمركية حامية على المواد الغذائية. وقوانين الملاحة وهذه الإصلاحات أيضا، شأنها شأن الإصلاح القانونى، كان لا يمكن أن تتحقق إلا بتحطيم الاحتكار السياسى الذى تمتعت به طبقة ملاك الأرض الإنجليز، إن چيمس مل لم يقم بفحص نظرى للمبادئ السيكولوجية والفلسفية التى أعلنت الجماعة دائمًا أنها تعتمد عليها، إلا بعد أن أصبحت أمثال هذه الأغراض العملية فى الطريق إلى التحقيق. فكتابه «تحليل ظواهر العقل البشرى» نشر فى سنة ١٨٢٩ وكان قد بلغ الخامسة والستين من العمر وهذا الكتاب الذى كان يجب، منطقيا، اعتباره حجر الزاوية فى المذهب، لم يزد فى الحقيقة إلا قليلا عن كونه ترتيبا منهجيا، فى أسلوب استدلالى وجازم إلى درجة عالية، للسيكولوجية الترابطية التى طلع بها قبل ذلك بثمانين عامًا دافيد هارتلى، وعلماء الأخلاق الإنجليز فى القرن الثامن عشر، والمفكرون الفرنسيون أمثال كوندياك وهلفيشيوس. إن ما أسهم به مل فى هذه السيكولجية قليل من ناحية الأصالة، ولم يسهم بشىء يميل إلى جعلها متمشية مع دراسة واقعية للسلوك البشرى مبنية على المشاهدة وكانت تجريبية أصحاب مذهب المنفعة المزعومة مليئة فى الواقع بدعاوى غير مدروسة ولعله كان فى الإمكان أن يؤخذ فى علم الأخلاق بمبدأ القدر الأكبر من السعادة، وهو ما حدث فى الغالب فى الماضى، بدون سيكولوجية مذهب اللذة التى كان يفترض فيها أنها تدعمه، وكانت الإصلاحات التى جرت الدعوة إليها باسم أقصى القدر من السعادة متضمنة فقط إذا ما استكمل المبدأ بعدد كبير من المقدمات المنطقية غير المرتبطة بالمنهج.

وبخلاف علم الاقتصاد، كانت معالم التفكير المبنى على مذهب المنفعة قد تضمنها كتاب بنتام المبكر «نبذة عن الحكم» الذى نشره فى سنة ١٧٧٦، وكان نقدًا موجها إلى «تعليقات» بلاكستون، وهجومًا فى شخصه على مهنة القانون كلها

وعلى فكرة الهويج عن الحكم الإنجليزى. وهكذا أعلن بنتام اهتمامه الرئيسى وهو قضية الإصلاح القانونى وعرض بإيجاز وجهة النظر التى طوزها فيما بعد فى سلسلة طويلة من الكتب عن الفقه. قال إن بيان بلاكستون عن القانون الإنجليزى يعتبر على أحسن الفروض تفسيريا ـ أى إنه يصف القانون كما هو ـ أو يعتبر على أسوأ الفروض دفاعًا عن «الحالة الراهنة» متنكرًا فى ثوب تفسير. إن وظيفة الفقه الحقة «تتعلق بالرقابة» أى نقد النظام القانونى بهدف تحسينه. ويتطلب مثل هذا النقد معيارًا للقيمة وهو مالا يمكن أن يوفره سوى مبدأ المنفعة. «إن أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ» ونسب بنتام هذا التبصر إلى هيوم؛ فحينما قرأ مصنفات هيوم لأول مرة قال إنه شعر كما لو كانت الغشاوة قد سقطت عن عينيه لقد هدم نقد هيوم جهاز الحقوق التى لا تمس برمته والقيود التعاقدية على سلطة الحكم بأن أظهر أنها إما عديمة المعنى وإما أنها إشارات مشوشة لمبدأ المنفعة الواضح فالحكم أساسه ليس التعاقد بل الحاجة البشرية ومبرره الوحيد إشباع الحاجات البشرية ونتيجة لذلك استخلص بتنام، وربما معتمدًا على هوبز قدر اعتماده على هيوم تمجيد بلاكستون للدستور الإنجليزى، وأن تقسيمه المفترض للسلطات ينتمى إلى عالم الأساطير. فالسلطة القانونية بحكم طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يحد منها القانون، لابد للسلطة فى كل مجتمع سياسى من أن تكمن فى شخص ما أو فى عدة أشخاص تعود الآخرون طاعتهم. وأكد بنتنام أن هذا يصدق على الحكومات الحرة والمستبدة على السواء كلاهما فى الواقع مختلفان بالنسبة إلى مسئولية الحكام عن أعمالهم،وبحرية الرعايا فى النقد وفى التجمع من أجل أغراض سياسية وبحرية النشر، ولكنهما لا يختلفان من حيث السلطة التى يمارسانها وهكذا وضع كتاب «نبذة عن الحكم»، الأفكار الرئيسية التى حركت الراديكاليين الفلسفيين: مبدأ أكبر قدر من السعادة كمقياس للقيمة، والسيادة القانونية كدعوى ضرورية للإصلاح عن طريق العملية التشريعية وفلسفة تشريع مكرسة لتحليل «ونقد» القانون فى ضوء إسهامه فى السعادة العامة.

كان كتاب «نبذة عن الحكم» انتقاديًا بوجه عام، ولكن بنتام شرع فى نفس الوقت فى البناء. فكتاب «مقدمة فى مبادئ الأخلاق والتشريع» الذى طبع بصفة

خاصة فى عام ١٧٨٠ ونشر فى عام ١٧٨٩، وحد فلسفات علم النفس والأخلاق والفقه وفق خطوط سبق أن أوحى بها هلفيشيوس. وأكد بنتام أن اللذة والألم لا يوفران فقط معيار القيمة الذى يحتاج إليه تشريع «رقابى» بل يوفران أيضا أسباب السلوك الإنسانى التى يستطيع بها المشرع الحاذق أن يسيطر عليه ويوجهه.

«لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت حكم سيدين مسيطرين، «الألم» و «اللذة». إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغى أن نعمله، وأيضا إقرار ما سنعمل.» ويلتصق بعرشهما معيار الصواب والخطأ من جهة، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى»[٤].

وبناء على ذلك ضمن بنتام الآن فى نظريته نوعا من بيان مطول وعلى درجة عالية من التخطيط للذة والألم كقوى دافعة، مقصودا به إظهار كيف يمكن حساب مقدارهما وتأثيرهما. وافترض على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس، فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقدارًا مماثلا من الآخر، وفى الإمكان أيضا جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات الأمر الذى يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد ولمجموعة من الأفراد أيضا. ولابد فى هذا الحساب أن ينظر بعين الاعتبار إلى أربعة «أبعاد» أو مظاهر للذة أو الألم: حدتها، دوامها، التأكد الذى بموجبه ستتبع نوعا ما من السلوك، وبعد الوقت الذى ستحدث فيه وبما أن وحدة من اللذة أو الألم تميل إلى أن تستحث غيرها، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضا فى الحسبان. كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لابد وأن يدخل فى الاعتبار فى أى حساب اجتماعى. كان بنتام يتحدث فى العادة كما لو كان يعتقد أن البشر يتصرفون فى الحقيقة تبعا لنوع ما من مثل هذا الشكل الهندسى أضلاعه هذه القوى العقلية، رغم أنه اعترف فى بعض الأحيان أن فكرة جمع اللذة، ولا سيما لذات أشخاص متعددين، تعتبر خيالية إن ماهو صحيح على وجه اليقين هو أنه اعتبر الخيال «ادعاء تكون بدون التسليم به، جميع التعليلات السياسية فى حالة توقف» لم تكن له فى الواقع مهارة فى الملاحظة السيكولوجية، ولا أى اهتمام بها فى حد ذاتها ولكنه تطلع إلى أن يكون «نيوتن العلوم الأخلاقية»،

واعتبر أن أوهامه السيكولوجية ليست أشد عنفا من بعض ما ثبت أنه ذو فائدة فى علم الميكانيكا.

كان لنظرية اللذة والألم عند بنتام، وكذلك للسيكولوجية المبنية على الإحساس المرتبطة بها، قيمة أخرى بجانب تمكينه من حساب آثار التشريع فقد اعتقد أنه باستخدام هذه السيكولوجية يستطيع أن يتتبع ويبطل مفعول تلك «الأوهام» التى رآها فى كل مكان فى الدراسات الاجتماعية وفى التعليل السياسى وكانت نظريته فى المعرفة اعتبارية بشكل جامد، وهى صفة لعلها ترجع إلى هوبز أكثر مما ترجع إلى هيوم. إن أى اسم الآن هو اسم شىء ما، وذلك الشىء لابد فى النهاية أن يكون قدرًا ضئيلا محسوسا من تجربة حسية. ومعنى أى اسم تحدده التجربة التى يشير إليها، أى «مرجعها» كما قد يطلق عليه الآن ومن ثم، فبقدر ما تشير الأسماء إلى أشياء موجودة حقيقية، فإنها، إذا جاز التعبير، مجموعات من أسماء المعرفة؛ وبوصفها مصطلحات عامة تعرض نفسها على الأقل لخطر أن تصبح خيالية إذا جرى التغافل عن هذه الحقيقة، إن الكائنات الخيالية ضرورية حقا من أجل «يسر الحديث»، («علاقة» مثلا بدلا من «أشياء ذات علاقة»)، ولكن الوضوح يتطلب أن يكون المرجع الفعلى معلومًا تمامًا «كان الباعث على الأسى التشوش والغموض الناتجين عن استخدام الأسماء الخيالية بدلا من أسماء الأشياء الموجودة الحقيقية»[٥] . ومن الضرورى أن يكون فى الإمكان دائمًا التحديد الدقيق للتجربة الملموسة المشار إليها. وكما قال وليام چيمس بعد ذلك بسنوات عدة لابد لكل اختلاف أن يحدث اختلافا فى نظر أى عالم تجريبى. وفى نظر بنتام تكمن منفعة هذه النظرية فى الأشياء_الخيالية، فى مجالات السياسة والتشريع بوجه خاص فكلا المجالين ملىء بالخرافات، وكان مقتنعًا بأن الخرافة القانونية «لم تستخدم أبدًا لأى غرض سوى تبرير شىء كان لا يمكن بغير هذا تبريره». فاصطلاحات مثل الحقوق والملكية والتاج والرفاهية العامة كلها عرضة لاستخدام وهمى، وعادة من أجل الدفاع عن مصالح راسخة والواضح من وجهة نظر بنتام أن أية هيئة جماعية كالمجتمع أو الدولة، خيالية؛ وكل ما يعمل باسمها إنما يعمل بمعرفة شخص ما، ويكون خيرها كما قال بنتام: «مجموع مصالح الأعضاء

العديدين الذين يكونونها» ومن ثم، فإن منفعة مبدأ أكبر قدر من السعادة، تكمن فى الواقع فى أنه المذيب الأعظم للخرافات، لأنه يعنى أن الأهمية الحقيقية لأى قانون أو نظام يجب أن يحكم عليها فى ضوء ما يفعله، وعلى قدر المستطاع بموجب ما يفعله لأفراد معينين ليس فى الإمكان طبعا، كما عرف بنتام، تعقب وقوع النتائج بالضبط فى كل الحالات، ولكن أى شىء يفتقر إلى ذلك يعتبر تهربا وبما أن القيمة متطابقة مع اللذة، واللذة لا يمكن أن تحدث إلا فى تجربة كائن بشرى ما، فإن قيمة القانون والحكم لابد وأن تستقر فيما لها من آثار على حياة وحظوظ رجال ونساء حقيقيين مثل هذا المبدأ يعتبر من مصادرات أية فلسفة ليبرالية، ولكنه لا يتضمن بالطبع، التسليم بركاكة سيكولوجية بنتام.

نظرية بنتام فى القانون

إن مبدأ القدر الأكبر من السعادة وضعه على ما اعتقد بنتام، أداة كلية بالفعل فى أيدى المشروع الحاذق فيه يستطيع «أن يقيم بناء السعادة بواسطة المنطق والقانون»؛ ذلك أنه يوفر نظرية فى طبيعة الإنسان الأساسية، تقييماتها ودوافعها على السواء، وهى التى افترض بنتام أنها قابلة للتطبيق فى كل زمان ومكان. فالمشرع لا يحتاج إلا إلى معرفة الأحوال الخاصة بالزمان والمكان التى أنتجت تقاليد وعادات خاصة. وعندئذ يستطيع أن يسيطر على السلوك عن طريق تخصيص آلام وعقوبات لإحداث أفضل النتائج المرغوب فيها. وكانت القيود الوحيدة على المنهج والتى اعترف بها بنتام سيكولوجية وأخلاقى تشدد من جانب على ما يستطيع القانون أن يفعله، ومن جانب آخر على ما يمكنه محاولة فعله بصورة حكيمة. لقد اعتقد بطبيعة الحال أن ليس ثمة قيود قانونية مفروضة عليه فحتى القيود الضخمة المفروضة بفعل عرف استقر وقتًا طويلا، أو أنظمة مسلم بها لمدة طويلة، هذه القيود فسرها بنتام بأنها سيكولوجية، نظرا لأنه اعتبر العرف والأنظمة عادات فحسب فهى ككل العادات تتضمن تهديدات كثيرة لتعديل ذكى للوسائل والغايات؛ إنها مصدر المصطلحات الفنية والتخيلات التى قصد بمبدأ أكبر قدر من السعادة أن يوضحها. وهذا الارتياب فى العرف وإخضاعه الكامل للتشريع كانا من المميزات الرئيسية لفقه بنتام وارتبط معهما عدم مبالاة

أو بالأحرى ازدراء بالتاريخ كعامل فى الدراسات الاجتماعية. كان التاريخ فى الأغلب، من وجهة نظر بنتام، خلاصة وافية لجرائم وحماقات الجنس البشرى ولعل نزعة العقل هذه كانت السبب الرئيسى الذى من أجله بدت فلسفته الاجتماعية قديمة وبالية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وحتى حواريه، چون ستيوارت مل، راح يعتبرها ضعفًا، ومن المؤكد أنها غالبًا ما كانت مسئولة عن فهم سطحى للفوارق العميقة بين أناس تربوا فى بيئات ثقافية مختلفة ورثوها.

إن فقه بنتام الذى لم يكن أعظم أعماله فحسب، بل واحد من أعظم المنجزات الفكرية المشهورة فى القرن التاسع عشر، ينحصر فى التطبيق المنسق لوجهة النظر التى سبق عرض معالمها منذ قليل، على كل فروع القانون، المدنى والجنائى، وعلى قانون الإجراءات وتنظيم الجهاز القضائى(٦) وكان الغرض منه فى كل الحالات كمًا جادل فى البداية ضد بلاكستون، انتقاديا أكثر منه وصفيا، و «رقابيا» أكثر منه تفسيريا ومن ثم ففى كل فروع التشريع فرق بين ما سماه بالمنهج الطبيعى وما دعاه المنهج الفنى. فالأخير ينحصر فى أخذ التقسيمات والإجراءات الفنية المسلم بها بالقانون، والمجسمة فى مصطلحاته العرفية ووثائقه الرسمية وعملياته، وذلك حسب قيمتها الظاهرية. مثل هذا التشريع يكون أثره فى أفضل الأحوال رد الأفكار القانونية إلى نوع من النظام الشكلى وعلى عكس ذلك، يتصور المنهج الطبيعى كل التحريمات القانونية وكل الإجراءات المتخذة لتنفيذها فى ضوء منفعتها، وسائل لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس وتكون مشكلة المشروع هى فى جوهرها التحديد الصحيح للعقوبات لإحداث نتائج مرغوب فيها.

وفى مجال القانون المدنى تطلب هذا المنهج تحليلا للحقوق والالتزامات القانونية فى ضوء ما يسببه تنفيذها من معاونة أو تعويق فى تبادل السلع والخدمات التى تتوقف عليه المنفعة فمن طبيعة الحال، يجب أن يفرض كل التزام قانونى قيدًا على حرية مثل هذه المبادلات إن حقًا لشخص ما ينطوى على معنى أن حريته فى التصرف تضمنها عقوبة تمنع شخصا آخر من العدوان عليها، ولا يمكن تبرير هذا إلا بالمنفعة النسبية لمثل هذا القيد بالمقارنة مع ما كان يحدث لو

أن تصرفات كلا الشخصين تركت للاختيار الطوعى. ففى كل الحالات تقاس منفعة التشريع بلغة فعاليته ومبلغ وكلفة تنفيذه، وبوجه عام تقاس بنتائجه فى إيجاد نظام للتبادل يكون على العموم مفيدًا لأغلب أعضاء المجتمع. المنفعة هى الأساس المعقول الوحيد لجعل التصرف إجباريا. فحقوق الملكية تبررها بوجه عام الحاجة إلى الأمن، وإلى جعل نتائج السلوك مما يمكن حسابه، وتجنب ضروب الإحباط التى تعقب القلق وخيبة الأمل، أى إن هذه الحقوق يبررها بالتأكيد تصور محدود للأمن الأجتماعى. وأمن الملكية فى رأى بنتام شرط كبير لتحقيق أكبر قدر من السعاد، ولكنه، كما أدرك، مبدأ محافظ إلى درجة عالية. فهو يعنى الحماية القانونية لتوزيع الملكية القائم فى أى وقت معلوم وكمسألة متعلقة بالسياسة كان مقتنعًا بأن القانون ينبغى أن يهدف إلى توزيع متساو نسبيا للملكية، أو على الأقل، لا يستهدف خلق فوارق قسرية ومن الناحية العملية يجب أن يحقق نوعًا ما من توازن عملى بين الأمن والمساواة وكذلك إن قدسية التعاقد التى اعتقد بنتام أن التشريع عالجها على أنها نوع من الرقية، شأنها شأن استحالة القربان إلى لحم ودم المسيح فى علم اللاهوت، لا يبررها حقا إلا كونها تسهم فى صيانة المعاملات التجارية وإمكانية الاطمئنان إليها.

وفى مجال القانون الجنائى، وكما اعتقد بنتام، يوفر مبدأ المنفعة منهجا طبيعيا للوصول إلى نظرية معقولة فى الجزاءات إن المنهج الفنى يبدأ من الافتراض بأن الجريمة «تستحق» العقاب، ولكن مفهوم الجزاء لا يمكن تعريفه أساسًا إلا فى ضوء الأسالب والأفكار الموجودة. أما المنهج الطبيعى فيبدأ أعلى عكس ذلك من مبدأ كون العقاب دائمًا شرًا حيث إنه يسبب ألمًا ولا مبرر له إلا بقدر ما يمنع شرًا أعظم فى المستقبل، أو يمحو شرًا سبق فعله. فالفقه الجنائى يجب أن يهيئ تصنيفا واقعيًا للجرائم، ليس فى ضوء فئات عرفية من القانون اعتبرها بنتام بحق، متناقضة وإلى حد كبير غامضة، بل فى ضوء الضرر الذى توقعه بعض أساليب التعرف، ومدى تأثير هذه الأضرار على أفراد معينين أو على طبقات وعلى الجمهور العام. وعليه أيضًا أن يوفر تصنيفًا مشابهًا للعقوبات حتى يتسنى تخصيص العقوبة للجريمة، ومنع أو إصلاح الضرر بالقدر الممكن من

الفعالية. فالقاعدة بوجه عام هى أن الألم الناتج عن عقوبة لابد وأن يزيد على الفائدة المكتسبة بارتكاب الجريمة، ولكن لابد وأن يزيد قليلا بقدر الإمكان عن الشر الناتج عن الجريمة. هذا الجزء من مصنف بنتام يشبه كثيرًا النتائج التى سبق أن استخلصها بيكاريا، وهو تابع آخر لهلفيشيوس، وإن كان هذا الجزء أكثر تنسيقًا وكان من الغريب نوعًا أنه لم يكرر النتيجة السليمة التى وصل إليها بيكاريا، وهى أن التأكد من أن العقاب الرادع أشد فعالية من القسوة ومع ذلك، فمن الصحيح أن بنتام كان من الناحية العملية يحبذ مثل اقتراحات سير صمويل روميللى، لاستئصال الجزاءات الوحشية والعقيمة تمامًا التى شوهت قانون العقوبات الإنجليزى فى بداية القرن التاسع عشر. ويبدو فى فقهه الجنائى، كما فى معظم مشروعات بنتام الإصلاحية، أنه كان يحركه حب النظام والكفاية أكثر مما كانت تحركه الدوافع الإنسانية النزعة، وإن كان من الإنصاف القول بأنه أنفق مقادير طائلة من كل وقته وثروته الخاصة لإدخال التحسينات فى السجون كانت القوة الدافعة لشخصيته هى الاستنارة، وكان أكثر اهتمامًا بمصالح الجمهور العام منه بمصالح التعساء أو إصلاح المنحرفين.

ربما كانت نظريته فى الإجراءات القانونية والتنظيم القضائى هى التى ابتدع فيها بنتام أكثر أفكاره تمييزا له، وهنا بالتأكيد ابتعد كثيرًا عن التقليد الليبرالى، كما كان موجودًا قبله. ففى سبيل رغبته فى تبسيط الإجراءات وتحسين كفاية المحاكم اقترح التخلى تمامًا تقريبًا عن القيود والضمانات التى كانت تعتبر ضرورية لحماية حقوق الرعايا. وهنا أمد بنتام قانون الإجراءات بالمبادئ التى كان قد تبناها بالنسبة إلى القانون الدستورى فى كتابه «نبذة عن الحكم» فأوضح بشكل صحيح أن الشكلية القانونية والقواعد المصطنعة عن إمكانية قبول الأدلة، كانت قائمة إلى حد بعيد على اعتقاد أن القانون الموجود بذاته فاسد وأن الحكم خطر، وأكد أنه لو كان هذا الاعتقاد صحيحا، لكان العلاج المعقول تحسين القانون وليس إضعاف المحاكم وشدد على أن الشكلية والغموض والصياغة الفنية ينتج عنها أكبر قدر من التكلفة والعطل والغيظ للمتقاضين، وحبس العدالة عن أعداد كبيرة من الأشخاص، وجعل نتيجة العمليات القانونية تقوم على الهوى وغير

مؤكدة هذا النسق الفنى كما دعاه بنتام اعتبره شيئًا لا يقل عن مؤامرة من جانب رجال القانون للكسب عن طريق خداع الجماهير. وحتى فى كتابه «نبذة عن الحكم»، قدم احتراماته إلى المحامين، وطاردهم طوال حياة مديدة بالحقد الذى يستشعره دعاة الإصلاح.

«جنس سلبى وواهن، على استعداد لابتلاع أى شىء، والإذعان لأى شىء؛ بعقول غير قادرة على تميز الصواب عن الخطأ، وبعواطف مماثلة غير متحيزة لكليهما؛ عديم الحس قصير النظر، عنيد، كسول، ولكن عرضة لأن يزج فى اضطرابات عنيفة برعب كاذب؛ أصم الأذن عن صوت العقل والمنفعة العامة؛ خانع فقط لهمس المصلحة ولإشارة القوة[٧]».

كان مثل بنتام الأعلى أن «كل إنسان محامى نفسه». ولهذه الغاية حث على استبدال الدفاع الشكلى للإجراءات غير الرسمية أمام المحكمين الذين قد يهدفون إلى التوفيق، بقبول عام لأى نوع من البينة الوثيقة الصلة بالقضية، وبقدر كبير من حرية التصرف القضائى بدلا من القواعد الجامدة، لاستبعاد مالا علاقة له بالموضوع. وفيما يخص تنظيم المحاكم هاجم بنتام بصفة خاصة أسلوب دفع أتعاب للقضاة وموظفى المحاكم الآخرين بدلا من مرتبات؛ وهاجم السلطات المقسمة والمتداخلة والمتعارضة للمحاكم الإنجليزية القائمة؛ ونظام المحلفين الذى اعتقد أنه كان يتمتع بشعبية لا يستحقها تمامًا.

لقد أسست نظرية بنتام فى القانون وجهة نظر الفقه التحليلى التى كادت تكون النسق الوحيد للموضوع المعروف بوجه عام لرجال القانون الإنجليز والأمريكيين طوال القرن التاسع عشر. وهذه «المدرسة» ترتبط عادة باسم چون أوستن، ولكن أوستن فى الواقع لم يفعل أكثر من أن يضم بشكل منسق أفكارًا كانت مبعثرة فى أرجاء مصنفات بنتام الضخمة وغير الصالحة دائمًا للقراءة فى الغالب[٨] . كان أثر عمل أوستن الهام فى النظرية السياسية إضفاء أهمية مبالغ فيها على نظرية السيادة التى كانت فى الواقع عرضية بالنسبة لخطة بنتام لإصلاح المحاكم عن طريق الرقابة البرلمانية إن وضوح التنظيم يتضمن حقا أن المسئولية ينبغى أن تستقر بشكل محدد فى جهة ما، ولكن فكرة بنتام بأن أية

حكومة هى مجرد بعض أشخاص معينين جنبوا لأغراض الحكم واعتاد الرعايا طاعتهم، فكرة غير كافية إلى حد كبير لتفسير الدور الذى تلعبه المؤسسات فى السياسة ومما كانت له أهمية تاريخية أكبر إلى حد بالغ، من نظرية السيادة، حقيقة أن مصنف بنتام فى الفقه وفر الخطة التى بموجبها أعيد النظر تمامًا فى إدارة الجهاز القضائى فى إنجلترا، وأضفى عليه الطابع العصرى، خلال القرن التاسع عشر حقيقة لم يؤخذ بأفكار بنتام أبدًا بصورة تنسيقية، ولم توضع موضع التنفيذ فى أى زمن واحد، وكذلك الشأن أيضًا بالنسبة لبعض أفكاره، وخاصة التقنين العام للقانون الإنجليزى ولكن فى سلسلة متوالية طويلة من القوانين، تم إصلاح شامل للقانون والمحاكم، واتبع الإصلاح فى عدد مذهل من الحالات الاتجاه الذى سبق أن دلت عليه انتقادات بنتام[٩]. ولقد قال سير فردريك بولوك بحق إن كل إصلاح هام للقانون الإنجليزى خلال القرن التاسع عشر يمكن إرجاعه إلى تأثير أفكار بنتام.

ومع ذلك، فإنه لصحيح بالتأكيد أن فقه بنتام لم يحدده بمثل هذا القدر من الكمال مبدأ المنفعة كما ظن. فالمنفعة فى الواقع كلمة غير محدودة تمامًا إلى أن يعين الإنسان بالتخصيص منفعة ماذا؟ ولمن تكون؟ كانت العناصر الليبرالية فى فلسفة بنتام تكمن إلى حد بعيد فى مقدماتها المنطقية المفهومة ضمنًا. فعندما قال إن «إنسانًا واحدًا يساوى ما يساويه إنسان آخر تمامًا»، أو إنه فى حساب القدر الأعظم من السعادة يكون كل شخص «محسوبا كواحد ولا يحسب واحد بأكثر من واحد، فالواضح أنه كان يستعير مبدأ المساواة من القانون الطبيعى والواقع، أنه لم يعتمد فقط على الدعوى غير القابلة للإثبات بأن لذة إنسان واحد شبيهة بلذة إنسان آخر كان وراء شغفه بالنظام والكفاية مصادرات ليبرالية أصيلة، وبخاصة قيمة شكل إنسانى الطابع من العيش لجميع الأشخاص، وهى مصادرات لم تشملها الكفاية ولا مبدأ القدر الأعظم من السعادة ومن الصحيح أيضًا، أنه بسبب فردية فقهه كان به نوع من التحيز غير المقصود فالقاعدة القائلة بأن قانونًا يجب أن يحكم عليه بمدى تأثيره فى الكائنات البشرية، وعلى أفراد معينين بقدر الإمكان، كانت مبدأ ليبراليا راسخًا، ولكنها كانت فى التطبيق على

بعض أنواع من القانون أسهل بكثير منها على غيرها إن القيد المفروض على حرية الملكية ظاهرة، ولكن النتائج المحددة لقانون يرمى إلى وقاية الصحة العامة لا يمكن بسهولة أن تظهر فى تحسن صحة أى شخص واحد وكما سيصبح واضحا، فإن مد نطاق حرية التعاقد لتشمل أكبر عدد من العلاقات الخاصة بقدر الإمكان، أدى إلى معان خداعة تمامًا للحرية وليس ثمة شك فى أن المعانى التى انطوت عليها فلسفة بنتام فى التشريع جعلت سن القوانين الاجتماعية أكثر صعوبة وكان فكره، وإلى حد بعيد جدا عما استوعب، متأثرًا باعتبارات موضوعية، وخصوصًا بحقيقة أن الإصلاح القانونى فى أيامه كان إلى حد بعيد مسألة تتعلق بالتخلص من أساليب بالية. ومع ذلك فبرغم نواحى نقص واضحة فى فكره، فإن قلة من المفكرين فى تاريخ الفلسفة الاجتماعية هى التى كان لها ما لبنتام من تأثير واسع ومفيد.

النظرية الاقتصادية لليبرالية المبكرة

كادت فلسفة القانون الليبرالية تكون كلها من وحى بنتام. وكانت نظريتها الاقتصادية - المسماة بالاقتصاد الكلاسيكى أو نظرية «الاقتصاد المرسل» - جديلة أخرى من جدائل الفكر الليبرالى تدين قليلا لبنتام ولكنها شبيهة فى الغرض ووجهة النظر. وعلى غرار آراء بنتام نفسه فى المسائل الاقتصادية، كانت مستمدة من مصنف آدم سميث «ثروة الشعوب». وإلى هذا كان قد أضيف العمل الذى قام به جيل من الكتاب الإنجليز فضلا عن أعمال خلفاء كيناى والفيزيوقراط الفرنسيين ولقد أحرز الاقتصاد الكلاسيكى بيانه الأهم فى كتاب دافيد ريكاردو «مبادئ الاقتصاد السياسى» (١٨١٧) الذى ضم نظرية السكان المرتبطة باسم ت. ر. مالثس T.R.MALTHUS وكذلك نظرية الريع الاقتصادى التى كان مالثس قد قررها والتى ارتبط اسم ريكاردو نفسه بها. وهكذا برز علم الاقتصاد، كدراسة اجتماعية مستقلة، بجانب فقه بنتام، وبجانب دراسة السياسة وكان، مثلما، يجرى تصوره بأنه يعتمد على القوانين العامة للطبيعة البشرية وهى القوانين التى قررتها السيكولوجية الترابطية واللذاتية التى استخدمها بنتام. ومن ثم أفادت فى أنها تعلن القوانين لأى مجتمع اقتصادى بغض النظر عن الزمان والمكان، ودون

إشارة إلى حقوق التقادم المقامة بواسطة أنظم للقانون أو الحكيم وبناء عليه، كان الاقتصادى الكلاسيكى، فى نزعته ووجهة نظره الفكرية، متفقا تمامًا مع فلسفة بنتام - كان نوعًا من مذهب نيوتن الاجتماعى الذى اعتبر المؤسسات وتاريخها غير ذات أهمية من الناحية العلمية، إذ يمكن ردها إلى عادات للفكر والسلوك يمكن أن تفسرها تمامًا قوانين بسيطة نوعًا للسلوك الفردى. هذه الدعوى القائلة بأن الاقتصاد والحكم مستقلان كل منهما عن الآخر، أو أنهما مرتبطان فقط بشكل غير مباشر عن طريق السيكولوجية الفردية، كانت أحد العناصر الأكثر تمييزًا فى وجهة نظر الليبرالية المبكرة وهى أيضًا الخاصية التى تجعل الاقتصاد الكلاسيكى الآن يبدو عتيقا وباليًا بشكل خطير للغاية ولا يرجع هذا فقط إلى كون السيكولوجية الترابطية ذاتها كانت غير وافية تمامًا، أو إلى كون سياسة «الاقتصاد المرسل» التى اعتنقها الاقتصاديون الليبراليون أصبحت باطراد مستحيلة فى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، وإن كان كلا القولين صحيحا. الحقيقة الأساسية التى صارت أوضح باطراد بموجب السيكولوجية الاجتماعية وعلم الأجناس البشرية، هى أن كلا من المؤسسات السياسية والاقتصادية تعتبر دائمًا عوامل مرتبطة فى أية حضارة، وأن مؤسسات حضارة ما، تشكل منذ النشأة المميزات الفطرية للأفراد الذين يكونونها ومهما يكن مآل قوانين السلوك البشرى فسوف تكون بالتأكيد ذات طابع عام إلى درجة بعيدة بحيث لا ترتبط بعلاقة مع أساليب أى زمان أو مكان معلومين.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى كان يتطلع إلى أن يكون علمًا، وبالتالى أن يكون مستقلا عن الظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة التى نشأ فيها، إلا أنه على غرار فقه بنتام كانت تميزه الأغراض الإصلاحية العملية التى توخاها الذين أوجدوه لقد أحدث صلح سنة ١٨١٥ كسادًا خطيرًا فى سوق السلع الإنجليزية المصنوعة، فى الداخل والخارج على السواء ونتيجة لذلك، أبرز إلى السطح تفاوت المصالح الجذرى بين ملاك الأراضى الإنجليز ورجال الصناعة الإنجليز الذى حجبته أزمة الحروب النابليونية. كانت الزراعة قد تمتعت لمدة طويلة بسوق تحميها التعريفة الجمركية على الحبوب، على حين كانت مصالح التجار ورجال

الصناعة الإنجليز كلها فى جانب المواد الغذائية الرخيصة وكان رجال الصناعة أنفسهم فى ذلك الوقت، بما لديهم من تكنولوجيا أرقى منها فى أى بلد آخر، لا يحتاجون مطلقا إلى تدعيم حكومى. فى ظل هذه الظروف كان من الواضح أن سياسة قوامها حرية التجارة هى فى صالحهم، كما أن الضغت الذى جاء فى أعقاب الحرب فجر جدلا مهد السبيل إلى الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢، وبلغ الذروة بإلغاء قوانين القمح فى سنة ١٨٤٦، وكانت النتيجة بروز إنجلترا كأولى الشعوب الصناعية الحديثة وقد التزمت بالسياسات الليبرالية النموذجية لتجارة غير مقيدة، وبتوسيع نظام الحكم التمثيلى فى الداخل، وبالمثل الأعلى الممثل فى تحالف دولى من شعوب كلها تنتهج الليبرالية فى السياسة وكلها تسعى وراء مصلحتها الذاتية القومية فى إطار تقسيم دولى للعمل. وكان اقتصاد ريكاردو صفة مميزة لسنوات الجدل الذى تشكلت فيها نظرياته.

وبرغم أن الاقتصاد الكلاسيكى ادعى أنه نظام منطقى بشكل صارم، إلا أنه تضمن فى الحقيقة وجهتى نظر متباينتين وأسفرتا عن أفكار مختلفة جدا عن المجتمع الاقتصادى[١٠] . وقد عكس هذا الاختلاف فكرتين عن الطبيعة كانتا موجودتين ضمنا فى الفلسفة الحديثة منذ البداية فمن جهة، كان هناك اعتقاد بأن النظام الطبيعى هو بالفطرة بسيط ومتناسق ومفيد؛ ومن جهة أخرى كان هناك الاعتقاد بأنه خال من الصفات الأخلاقية، وأن قوانينه ليس علاقة بالعدالة أو المنطق أو الرفاهية الإنسانية وحتى فى فلسفة بنتام فى التشريع، وكما سبق القول، كانت ثمة مبادئ فى الحق الطبيعى تناقضت مع المذهب الطبيعى الصرف أو مذهب المنفعة اللذين استمدهما من هيوم، وأعلن اتباعه لهما. كان الاختلاف فى حالة اقتصاد ريكارد وهو بين ما سماه بنظرية السكون ونظرية الحركة فعلم الاقتصاد هو من وجهة نظر نظرية السكون نظرية تبادل السلع فى سوق تسودها المنافسة الحرة وفيها تتحدد الأسعار بفعل حالة السوق نفسها دون تدخل من أية قوى خلاف اختيارات الأفراد المشتركين فيها، ويجرى تصور المجتمع الاقتصادى على أنه مكون من منتجين فرديين، كل منهم يقدم منتجاته ويبادلها مع المنتجين الآخرين، وكل يشترى بأرخص ما يمكن ويبيع بأفضل سعر يحصل عليه أما من

وجهة نظر نظرية الحركة، فيكون علم الاقتصاد مع ذلك، نظرية فى توزيع المنتج الكلى بين المنتجين - أو هو كما صاغه ريكاردو، «بحث فى القوانين التى تحدد تقسيم منهج الصناعة بين الطبقات التى تتنافس فى إنتاجه». والعناصر الرئيسية التى يتكون منها هذا الجزء من العلم هى نظريات الريع والأرباحُ والأجور، فهذه هى أنواع الدخل الرئيسية التى يجب أن يقسم إليها منتج الصناعة ومن وجهة النظر هذه يتكون المجتمع الاقتصادى من طبقات بدلا من أفراد.

والواقع أن الفرق بين وجهتى النظر هاتين فرق بالغ جدا، ذلك أن سوقا حرة، خالية من كل عوامل التقييد الاحتكارى، كانت متصورة فى المدى الطويل على الأقل، عل أنها تخدم مصالح الجميع على السواء، وبالتالى تحقق أعظم خير لأكبر عدد فبموجب ما سماه آدم سميث «مبدأ الحرية الطبيعية البسيط»، تميل عمليات السوق باستمرار إلى إحداث أسعار على درجة من الانخفاض بحيث تتوافق مع الحفاظ على الخدمة، ومع ذلك تدر عائدًا عادلا عن الجهد المبذول. وباختصار، فإن حرية التبادل الكاملة تنتج آليا توافقًا طبيعيا بين المصالح، لا يحتاج الأمر بالنسبة إليه إلا أن يترك وشأنه حتى يحقق ما تسمح به الظروف من ميزة اقتصادية كبيرة لكل فرد. لكن تختلف الصورة للغاية إذا تفحصنا قوانين التوزيع، فهذه القوانين لا تسير فقط فى ضوء نظام من طبقات اقتصادية تحدد فيه مصير أى فرد إلى حد بعيد، تلك الأجزاء من الثورة التى تخصصها القوى الاقتصادية لطبقته، بل إنها تجعل من المحتم منطقيا، على ما اعتقد ريكاردو، أن مصالح كل طبقة بوجه عام لابد وأن تكون دائمًا مضادة لمصالح الطبقات الأخرى. ومن وجهة النظر هذه تكون حالة أى مجتمع اقتصادى بالمعنى الصحيح حالة صراع طبقى. وفضلا عن ذلك، لم يكن الاتجاه الذى توقع ريكاردو أن القوانين الديناميكية تقود فيه اقتصادًا آخذًا فى النمو، اتجاها يسير بالتأكيد نحو تجانس طبيعى بين المصالح.

وقد اعتمدت أولى هاتين النظريتين المتعارضتين على نظرية كمية العمل، أى على الافتراض بأن قيمة سلعة ما فى سوق حرة تحددها كمية العمل اللازمة لإنتاجها. ولعل هذه النظرية كان ريكاردو يقصد بها توفير معيار اقتصادى مطلق،

وراء ذلك الحشد المريك من الأسعار التى تحدث فى سوق فعلية فقد كان على الأسعار بوجه عام، كما افترض، أن تتأرجح حول القيمة تبعا للأحوال المؤقتة للعرض والطلب وهذا الغرض لم يتحقق لأن الحجة، كما سلم ريكاردو آسفا، كانت دائرية. فى الواقع الأسعار هى نفسها الشى الوحيد الذى يعطى مقياسًا محددًا لكمية العمل فى سلعة ما ولكن معنى من هذا النوع ومستمدًا من هذا المذهب الطبيعى، كان بعيدًا عن المعانى التى كانت ترتبط فى العادة بنظرية كمية العمل كان لوك قد استخدمها فى معنى أخلاقى لتبرير حق الملكية التى يحوزها الإنسان حينما «يمزج» عمله مع السلع التى ينتجها، وكان آدم سميث قد استعمل النظرية لتطوير مفهوم السعر «الطبيعى» الذى اعتبره بصفة عامة سعرًا عادلا ذلك أنه إذا كان يجرى تبادل السلع تبعًا لكمية العمل المبذولة فى إنتاجها، لبدا أن هذا يستتبع أن البائعين والمشترين بوجه عام (مع إهمال الانحرافات المؤقتة) يجب أن يلقوا فى السوق وأن يأخذوا منها كميات متعادلة من القيمة. أى إن كل واحد يستطيع بوجه عام أن يحتفظ بقيمة معادلة لكمية العمل التى كان قد استغرقها، ويستطيع فى الواقع أن يستبقى القيمة الكلية التى سبق أن أنتجها ومن ثم، يمكن لتبادل حر كامل أن ينتج نظامًا من العدل «الطبيعى» وليس ثمة شك فى أن نظرية كمية العمل لقيت القبول من جانب أتباع ريكاردو، ومنهم ج. ر. ماك كولوخ مثلا، لأنها أتاحت تبريرًا أخلاقيا لحرية التجارة وحجة ضد المعوقات «المصطنعة» لها بواسطة التشريع أكثر مما قبلوها، بسبب استخدامها فى علم الاقتصاد. إن حرية سير الدوافع الإنسانية وكلها أنانية فى ذاتها، تسفر عن أكبر قدر من الخير للمجتمع، وأقرب طريق عملى للعدالة لكل أعضائها وكما قال ريكاردو نفسه، ملخصا تعبير آدم سميث الشهير عن «اليد الخفية»: «إن السعى وراء الميزة الفردية يرتبط بشكل يدعو إلى الإعجاب مع الخير العام للكافة».

ومع ذلك، لم تكن هذه الحجة مبنية على مذهب المنفعة، وكانت على طرفى نقيض بشكل واضح مع استخدام بنتام للذة والألم فى فلسفة التشريع. فالمنفعة، تبعا لبنتام، تتطلب بالتأكيد حقا، توافقًا فى المصالح والسعادة القصوى للجميع. ولكن مثل هذه الحالة ليست طبيعية فلا يمكن توفيرها إلا بالتشريع فقط،

وأهمية اللذة بالنسبة لمشرع ما، هى أنها بالإضافة إلى توفير معيار للقيمة تمكن من السيطرة على السلوك الإنسانى. وفضلا عن ذلك، كان بنتام قد رفض بإصرار الإشارة إلى الحرية كهدف للقانون، لأن القانون موجود فقط لإجبار الناس على عمل مالا يرغبون فى عمله اختياريا فالانسجام الاجتماعى، من وجهة نظر بنتام، يحدث بالإكراه التشريعى وتوافق المصالح الاقتصادية، من وجهة نظر الاقتصادى، يحدث، بانعدام التشريع ولا يمكن الشك فى أن موقف بنتام، فى نظر أحد المناصرين لمذهب المنفعة، كان أكثر اتساقًا، وإن كان من الممكن بالنسبة إلى أى مجهود يبذل لتحقيق إلغاء تعريفه جمركية، أن تكون حجة رجل الاقتصاد أكثر إقناعًا؛ إذ حتى لو كان الإكراه شرا دائمًا على ما اعتقد بنتام فإنه شر لابد منه، وحدود استخدامه لا تقررها سوى قدرته على منع شر أعظم فى الإمكان بالطبع إقامة الحجة على أسس من مذهب المنفعة، ضد قيود خاصة على التجارة، ولكن بعضًا من التنظيم القانونى لها هو أمر محتوم، ويستطيع مبدأ المنفعة أن يبرر أى قدر من «التدخل» فى التجارة، شريطة أن يكون ضرره أقل من نفعه ومن ذلك، كانت «الحرية الاقتصادية» غالبًا ما يجرى الدفاع عنها على أساس أن أى إشراف قانونى يولد فى حقيقته نواحى تفاوت فى التبادل، وهذه الحجة تفترض على ما يظهر أن الحالة التى تسود فى غياب التنظيم، هى حالة الحرية الطبيعية والمساواة الطبيعية.

أما القوانين الدينامية التى تحكم توزيع المنتج الاجتماعى فتعرض صورة مختلفة جدا عن التوافق والعدل اللذين ينطوى عليهما ضمنًا مذهب الحرية الطبيعية. فالتوزيع يكون بين طبقات اجتماعية، ومصالح الطبقات بوجه عام متضادة وفضلا عن ذلك، فالقوانين الدينامية هى قوانين التطور الاجتماعى، ويكون التوقع المعتاد الذى تقيمه من أجل اقتصاد آخذ فى التوسع كما وصفه ريكاردو، بعيدًا جدا عن التفاؤل إن العامل الرئيسى بين القوى الديناميكية هو الخاصية التى عزاها ما لثس إلى السكان فى كتابه «مقال» الذى نشر فى أول مرة فى عام ١٧٩٨(١١) . كان رأى مالثس أن القدرة على الإخصاب إذا لم تقيد، تقييم حدا محتومًا على إمكانية التطور الاجتماعى الذى سبق أن توقعه

كوندورسيه وكذلك وليام جودوين فى إنجلترا. إن أى تحسين فى مستوى المعيشة يسفر عن زيادة فى السكان تلغى التحسين. وبما أن السكان بوجه عام يزيدون بمعدل أسرع من إنتاج المواد الغذائية، فإنهم يميلون إلى الضغط بشدة على وسائل العيش ومن ثم، وبخلاف التقلبات المؤقتة، يقف مستوى المعيشة لجمهور البشر عند حد الكفاف لا يستطيع، بالطبع، أن يهبط على الدوام تحت هذا الحد الأدنى؛ ولكنه لا يستطيع أيضًا أن يرتفع على الدوام فوقه، إذ أن أية زيادة أخرى فى السكان سوف تلحق دائمًا بأية زيادة فى مورد الغذاء، ولقد صيغت النتائج الاقتصادية لهذا القانون السوسيولوجى فى القانون الديناميكى الثانى، وهو قانون الريع الذى أعلنه مالثس وأتقن صياغته ريكاردو. إن الغذاء هو نتاج الأرض، والأرض لها صفة خاصة، وهى أنها محدودة المساحة وتختلف فى إنتاجيتها. والواضح أن فى وسع أى مزارع دفع ريع عن الأرض الخصبة أعلى منه عن الأرض غير الخصبة؛ إذ أن محصولا أكبر يمكن إنتاجه بنفس التكاليف فإذا كانت الأرض تنتج شعيرًا كافيا لدفع تكاليف الإنتاج فليس ثمة ريع يمكن دفعه مقابلها؛ وبالنسبة للأرض الأكثر خصبا فإن الريع الذى يستطيع مالك الأرض أن يقتضيه سيرتفع أكثر كلما ارتفعت الإنتاجية ومن ثم يكون الريع هو الفرق بين إنتاجية أية قطعة معلومة من الأرض وإنتاجية أرض تقصر، حسب الأسعار السائدة للغذاء، عن دفع تكلفة استعمالها.

من هذين القانونين للسكان والريع استخلص ريكاردو نتائج هامة فأولا يستتبع هذا أن مالك الأرض محتكر، أو فى الواقع نوع من طفيلى اقتصادى، يستطيع أن يجمع جزية من جميع الطبقات الاقتصادية الأخرى حيث إن الريع لا يسهم بأى شكل فى الانتاج وكما قال ريكاردو: «إن مصلحة مالك الأرض متعارضة دائمًا مع مصلحة كل طبقة أخرى فى المجتمع» وفضلا عن ذلك، سترفع أية زيادة فى أسعار المواد الغذائية «الريوع»، لأنها تؤدى إلى زراعة الأرض الأقل خصبًا، كما سترفع أية زيادة فى عدد السكان الأسعار. وثانيًا يتضمن قانونا الريع والسكان قانونًا للأجور، وهو أن الأجور لا يمكن أن ترتفع فوق حد الكفاف، أو تهبط دونه إلا بصورة مؤقتة. وكما قال ريكاردو، «السعر الطبيعى هو السعر الذى يكون

ضروريا لتمكين العمال، الواحد مع الآخر، من أن يعيشوا ويخلدوا جنسهم، بدون أية زيادة أو نقصان» وأخيرًا، نظرًا لأن منتج الصناعة الكلى يوزع بوجه عام كريع وأجور وأرباح، فهذا يستتبع أن أية زيادة فى الاثنين الأولين تطرح من الجزء الذى يدخل جيب صاحب رأس المال ومن ثم، فإن الاتجاه العادى الاقتصادى يسير فى طريق التقدم ويتجه فيه الإنتاج إلى الارتفاع، هو أن يحصل ملاك الأراضى على نصيب أكبر، رغم أنهم لا يسهمون بشىء فى التقدم؛ وأن يحصل الرأسماليون على نصيب أقل، ولا يحصل العمال، وكما هى الحال دائمًا، إلا على القدر الذى يسمح بتعويض القوة العاملة وقد يصعب حتى على أكثر المتفائلين تصميمًا، وصف ذلك بأنه نظام عدالة طبيعية إن الطبيعة فى قوانين ريكاردو الدينامية تبدو فقط كغريزة التناسل البهيمية بغض النظر عن العواقب.

إن ما جمع بين فكرة المجتمع الاقتصادى المنسجم بصورة طبيعية وفكرة الطبقات المتنازعة بالطبيعة، لم يكن المنطق، بل حقيقة أن كلتيهما بدت أنها تميل إلى التركيز حول سياسة حرية التجارة، وبصفة أخص على إلغاء التعريفة الجمركية على الحبوب. وهذه النتيجة واضح أنها مرتبة على النظرية القائلة بأن المجتمع الاقتصادى ينظم نفسه بصورة طبيعية عن طريق المنافسة ومن جهة أخرى، إذا كان الريع استنزافا غير منتج للاقتصاد فقد يستتبع هذا أن الريع لا ينبغى زيادته بالتشريع الذى يرفع سعر المواد الغذائية بطريقة مصطنعة. وكان من أثر هذا التركيز على الهدف العملى المباشر الخاص بإلغاء نوع واحد من الضرائب، أن ضاق اهتمام الاقتصاد الكلاسيكى بحيث اعتمد اعتمادًا قليلا على منطق النظام. أى نظام للضرائب لابد وأن يؤثر فى الاقتصاد بشكل ما ومن وجهة نظر منفعية بحتة، ليس ثمة سبب ينبغى من أجله ألا يقوم مشروع بتوجيه نظام الضرائب لزيادة الرفاهية العامة، شريطة فقط أن تنجح التدابير التى يتخذها فقد سلم جيمس مل، مثلا، بأنه يجوز توجيه الضرائب لزيادة رأس المال، وإن اعتقد أن المحاولة ربما لا يقدر لها النجاح وفضلا عن ذلك، هناك الكثير من أشكال الريع الاقتصادى بجانب ريع الأرض، وحتى إذا قدر للدولة أن تصادرها كلها، فإن التشريع تبعًا للنظرية، لن يعوق الإنتاج بأى حال. إن كتاب هنرى جورج

«التقدم والفقر» (١٨٧٩)، الذى أثر بقوة فى الإنجليز الشبان الذين كانوا على وشك إنشاء الجمعية الفابية، كان يعكس تغييرًا فى الاهتمام أكثر منه فى النظرية، أى يعكس رغبة فى اكتشاف إمكانيات استخدام التشريع لتنظيم الاقتصاد من أجل الخير العام، وذلك فى نطاق النظرية الاقتصادية القائمة. وكانت معارضة الكثيرين من الاقتصاديين الكلاسيكيين لكل أشكال التشريع الاجتماعى، ربما باستثناء تقديم الدولة العون للتعليم، انعكاسًا لاهتمامهم بمشكلة واحدة من مشاكل الاقتصاد الإنجليزى، ولانحياز غير واع لصالح الطبقة التى كانوا يمثلونها وكانت استحالة تحسين حظ العمال الأجراء المزعومة بواسطة التشريع، تعتمد على قانون مالثس السوسيولوجى للسكان، الذى تحول إلى أن يكون أقل أجزاء النظام مدعاة للاطمئنان إليه. إن الأحرار المشايعين للمذهب الإنسانى لم يشاركوا أبدًا، فى معارضة التشريع الاجتماعى فالتشريع الإنجليزى خلال العشرينيات من القرن التاسع عشر، شرع فى إزالة القيود على التجارة، ولكنه تضمن أيضًا بداية قوانين المصانع، وإزالة القيود على حق العمال فى إنشاء منظماتهم ومع ذلك، يصح القول إن التشريع الليبرالى ظل إلى ما بعد منتصف القرن، يضع التأكيد فى جانب «الحرية الاقتصادية».

إن مدى تحكم الاعتبارات العملية بدلا من المنطق فى الاقتصاد الليبرالى توضحه بشكل غريب السهولة التى حول بها كارل ماركس حجج هذا الاقتصاد إلى غرض مختلف تمامًا لقد أكد ريكاردو التعارض بين مصالح ملاك الأراضى ومصالح العمل ورأس المال، ولكن كان من السهل كذلك إقامة الحجة على أن مصالح الرأسماليين كانت متعارضة بطريقة مشابهة مع مصالح العمل، نظرًا لأن أى جزء من المنتج يؤول إلى الأرباح إنما يقتطع من الأجور. وإذا استطاع مالك الأرض انتزاع الريع لأنه احتكر الأرض، فإنه يمكن القول كذلك أن الرأسمالى فى اقتصاد آخذ بأسباب التصنيع، يحتكر وسائل الإنتاج وأن أرباحه نوع من فائض القيمة، أو هى فى جوهرها ريع اقتصادى، كما أكد الفابيون وفضلا عن ذلك، فالقول بأن قوانين ريكاردو للاقتصاد النامى هى القوانين الوحيدة أو القوانين الصحيحة، قول بعيد عن أن يكون واضحا لعل ريكاردو توقع بتشاؤم أن

الرأسماليين قد يفقرون لصالح ملاك الأراضى، ولكن المجال كان مباحًا على السواء أمام المتفائل ليأمل أنهم قد يجردون من ملكيتهم لصالح العمال الأجراء. والحقيقة هى أن الاقتصاد الكلاسيكى زود ماركس بصورة جاهزة لاستغلال العمل كان رجل الاقتصاد بالتأكيد يتخيل أنه يصف نظامًا متأصلة جذوره فى طبيعة الأشياء، ولكن ماركس، وفى يده الديالكتيك الهيجلى، استطاع بسهولة أن يرى جذوره فى التاريخ، وأن يعزو الاستغلال إلى النظام الرأسمالى.

النظرية السياسية لليبرالية المبكرة

كانت النظرية السياسية للراديكالية البنتامية أقل أهمية من فلسفة بنتام فى التشريع أو من الاقتصاد الكلاسيكى. ويرجع بعض السبب فى هذا إلى حقيقة أن عقيدة الاقتصاد الذى ينظم نفسه بنفسه، ترك للحكومة دورًا على جانب محدود جدًا من الأهمية. ويرجع من جهة أخرى إلى حقيقة أن الاتجاه الذى يجب أن تسير فيه الإصلاحات السياسية الليبرالية فى إنجلترا كان قد وضح منذ عهد بعيد، وأن أوان أمثال هذه الإصلاحات قد حل منذ أمد طويل فواضح تمامًا أن الاحتكار السياسى الذى نعمت به فى البرلمان مصالح ملاك الأرض يجب تحطيمه إذا أريد للإصلاح القانونى أو الاقتصادى أن يكون فى حيز الإمكان ولقد قدر چيمس مل فى مقال أسهم به فى «مجلة وستمنتسر»[١٢]، لسان حال الراديكاليين والحديثة التأسيس، أن مجلس العموم كانت تختاره من الناحية الفعلية نحو مائتى أسرة كان رجال الدين التابعون للكنيسة الرسمية ورجال القانون بمثابة عناصر ملحقة بها من الناحية الفعلية. وقال إنه ليس ثمة فروق من الناحية العملية بين الحزبين السياسيين القائمين سوى أن الحزب الذى يتخذ موقف المعارضة كان يعقد العزم على الظفر بالرعاية التى كان يتمتع بها الحزب الحاكم، وذلك دون تغيير الاحتكار الذى استفاد كلاهما منه. واتهم الحكومة الإنجليزية بأنها كانت تمامًا لسان حال المصالح الطبقية فكلا الحزبين يمثل طبقة حاكمة صغيرة معظمها من ملاك الأراضى، مع بعض تسلل طفيف لنفوذ مصالح مالية وغالبا عن طريق الرشوة وكان العلاج، كما ظن بسذاجة، يكمن ببساطة فى توسيع نطاق التمثيل بحيث يشمل المجتمع بأسره وخاصة الطبقة المتوسطة الصناعية «ربما

يوجد الحل لكافة الصعوبات، النظرية منها والعملية، فى الاكتشاف العظيم الذى اهتدى إليه العصر الحديث، وهو نظام التمثيل النيابى»[١٣].

إن الأجزاء الأصلية من النظرية السياسية القائمة على مذهب المنفعة فى أوائل عهده، أوحت بها كلها فلسفة بنتام فى التشريع، وأوجز معالمها حقا فى كتابه «نبذة عن الحكم». كانت تنحصر فى أن يمد إلى القانون الدستورى نفس الأفكار التى استخدمها فى خططه من أجل إعادة تنظيم النظام الفضائى[١٤] والمبدأ الأساسى هو أن الحكم الليبرالى لا يمكن أن يستوى مع حكم ضعيف. واعتبر بنتام أن وسائل فرض القيود القانونية على السيادة، من قبيل قوانين الحقوق، وفصل السلطات، والمراجعة والموازنة، مشوشة من الناحية النظرية وتهزم نفسها من الناحية العملية، مثل إقامة الشكلية، والصفة الفنية فى القانون وتبعًا لذلك، قبل سيادة البرلمان القانونية الكاملة، والحاجة إلى الاعتماد على رأى عام مستنير لضمان المسئولية. واعتقد أن السيادة السياسية ينبغى فى نهاية الأمر أن تتأصل فى الشعب، إذ يمكن بهذا الشكل فقط أن تجعل مصلحة الحكومة متطابقة مع المصلحة العاملة واعتقد أن حق الاقتراع العام هو الذى يجعل مصلحة الشعب فعالة، مع تحفظات مؤقتة فقط إلى أن يستطيع التعليم تخريج ناخبين مستنيرين ولعله كان على البرلمان، حتى يصبح متجاوبًا مع هيئة الناخبين، أن ينقص حياته القانونية إلى سنة واحدة هذه الأفكار لا تكمن أهميتها فى حقيقة كونها أكثر راديكالية من أية خطة إصلاح كان يمكن تحقيقها إبان حياة بنتام، بقدر ما تكمن فى حقيقة أنه قفز تمامًا، لو جاز التعبير، فوق مسرح الفكر الليبرالى الذى اعتبر القيود الدستورية الضمانات الرئيسية للحرية. فمدركات الحكم التى كان قد طبقها فى الأصل على الحكم المستبد المستنير، طبقها على الفور على الليبرالية وكان إيمانه بالاستنارة راسخًا إلى درجة أنه لم تكن لديه أية شكوك بصدد إمكانية الطغيان من جانب أغلبية. وكما قال چون ستيوارت مل بعد ذلك: لم يكن أنصار مذهب المنفعة. ليبراليين لأنهم اعتقدوا فى الحرية بقدر ما اعتقدوا فى حكم صالح. كان بنتام، دون شك، يميل إلى أن يستخف بأهمية الضمانات التنظيمية للحرية السياسية والمدنية، وكان هذا متجانسًا مع عجزه عن إدراك

حقيقة المؤسسات فى الثقافة وفى الوقت نفسه، كان موقفه راسخًا بقدر ما كان متوقعًا على المبدأ القائل بأن الحكم الليبرالى ليس فى حاجة إلى الدفاع عنه بالتسليم بعدم كفايته.

لم تختلف أفكار جيمس مل عن الحكم والإصلاح، من أية ناحية هامة، عن أفكار بنتام، ولكن كتابه «مقال عن الحكم» عرض بشكل أوضح إلى حد ما، الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه هذه الأفكار وأظهر بصفة خاصة أن فكر الليبراليين البنتاميين السياسى كان يعتمد على هوبز أكثر من اعتماده على هيوم لقد اعتقد مل، شأنه شأن هوبز، أن الناس كلهم ينساقون برغبة لا تهدأ من قوة لا تستطيع القيود التنظيمية أن تكبحها وبالنسبة إلى الحكومات الليبرالية فضلاً عن الأوتوقراطية، نبذ مثل بنتام أية فكرة عن تنظيم أو موازنة السلطات، وذلك برغم تأكيده العريض أن المسائل الصعبة الوحيدة فى الحكم يجب أن تكون لها علاقة بتقييد السلطة التى يجب أن يملكها الحكام والمشكلة، كما ظن، لا يمكن أن تحل إلا بقيام هيئة تشريعية تتماثل مصالحها مع مصالح الدولة حتى لا يكون لأعضائها أى دوافع على استخدام سلطتهم فى غرض آخر خلاف المصلحة العامة، وبمنح الهيئة التشريعية سلطة الرقابة على الهيئة التنفيذية وكما قيل، كان يتصور، ويحمق إلى حد ما، أن مثل هذه النتيجة كانت ستحقق آليا بوجود نظام تمثيلى مع حق اقتراع عام ومدد قصيرة للبقاء فى الحكم. كان تفكير مل السياسى فى الواقع، وبرغم ميله إلى أن يبين كل حجة كما لو كانت متضمنة مبدأ عامًا وخالدًا، يسيطر عليه الهدف المباشر الذى اعتبره هامًا، وهو منح حق الاقتراع للطبقة المتوسطة الصناعية ووصف هذه الطبقة بصراحة تمامًا، بأنها «أوفر أجزاء المجتمع حكمة»؛ وظن أنها سوف توجه دائمًا «الطبقات الدنيا» لم يخطر بباله أبدًا إمكانية أن الطبقة المتوسطة قد تستخدم هى نفسها السلطة السياسية لمصلحتها.

وعلى غرار الاقتصاد الكلاسيكى، وحد فكر مل السياسى فى تركيب قلق نظرية أنانية عن الباعث الفردى، مع اعتقاد فى التجانس الطبيعى بين المصالح البشرية وكانت حجته من أجل الاقتراع العام تعتمد على المقدمة المنطقية بأن

البشر جميعًا، ومع قدر متوسط من التعليم على الأقل، يمكن أن يصلوا إلى فهم حصيف لمصالحهم، وأنهم يفهمهم مصالحهم سوف يتصرفون وفقًا له بشكل منزه عن الخطأ. كذلك اعتمدت على الدعوى الضمنية بأنه إذا كان جميع الناس يسعون بشكل معقول وراء مصالحهم الفردية، فسوف ينتج عن هذا أكبر قدر من الخير لأكبر عدد من الناس. إنه باختصار، وبأسلوب لا يعرفه سوى النظريين، نجح فى توحيد تقدير متشائم نوعا للطبيعة البشرية، مع بعض بقايا ذلك الإيمان السامى فى العقل، وهو الإيمان الذى سبق أن جعل الراديكاليين الثوريين أمثال كوندورسيه وجودوين، يتطلعون إلى تقدم بشرى غير محدود ولقد وصف چون ستيوارت مل وجهة نظر والده بدقة تمامًا على النحو التالى:

«كان اعتماد والدى كاملا على تأثير المنطق فى عقول الجنس البشرى، لدرجة أنه شعر كمًا لو كان كل شىء يمكن تحقيقه، إذا كان كل السكان قد تعلموا القراءة، وإذا كانت كل أنواع الأفكار مسموحا بتوجيهها إليهم بالكلمة وبالكتابة، وإذا استطاعوا بواسطة حق الاقتراع تعيين هيئة تشريعية تحقق الأفكار التى اعتنقوها. لقد ظن أن الهيئة التشريعية، حينما لا تكون ممثلة لمصلحة طبقة من الطبقات، فإنها قد تستهدف المصلحة العامة، بإخلاص وبحكمة مناسبة»[١٥].

ومن الجلى أن اعتقادًا كهذا، كان يمكن منطقيا أن يسند فقط إلى الادعاء بأن السلوك المعقول يتولد عنه بشكل طبيعى انسجام اجتماعى، وكان لا يمكن أبدًا التوصل إليه على أسس تجريبية أو مرتبطة بمذهب المنفعة.

كانت ليبرالية الراديكاليين الفلسفيين قوة عقلية على جانب ضخم من الأهمية العملية فى سياسة القرن التاسع عشر. لقد نثروا، دون أن يبلغوا هم أنفسهم درجة حزب سياسى أفكارًا أزيلت فى ضوئها كميات هائلة من ركام سياسى عتيق وصار التسريع والإدارة والإجراء القضائى أكثر كفاية وأكثر ديمقراطية على السواء. وكان أكثر أمثلة هذه العملية بروزًا وإن لم تكن الوحيدة الإصلاح البرلمانى وإلغاء القيود البالية على التجارة وإعادة تنظيم النظام القضائى. ولقد برر الإصلاح البرلمانى فى سنة ١٨٣٢ بإسهاب اعتقاد بنتام بأن إصلاحًا ليبراليا قد لا يحد فقط من سلطة الحكومة بل قد يعش عملها أيضًا واستهل الإصلاح البرلمانى

فى غضون سنوات قليلة، سلسلة طويلة من إصلاحات إدارية لعب فيها الرجال المثقفون بأفكار بنتام دورًا خطيرًا وإن لم يكن دائمًا بارزًا. فقد شرع فى الحال تقريبًا، فى إقامة إدارة مركزية لقانون الفقر وكانت الشخصيات المحركة أدوين شادويك وچورج جروت وسرعان ما تبع ذلك تنظيم الخدمات لوقاية الصحة العامة، وإدارة مركزية لشرطة المقاطعات والتفتيش على المصانع، ومرة أخرى لعب شادويك دورًا قياديا وفى عام ١٨٤٠ نجح ج. ا. روباك J.A. Roebuck وغيره من البنتاميين فى إصدار قانون غير واف وإن كان هامًا، يرمى إلى تنظيم عام للتعليم الابتدائى وبناء على تقرير لورد.درام Durham فى سنة ١٨٣٩ الذى اشترك فى إعداده شارل بولر وإدوارد جيبون ويكفيلد، بدأ تنقيح سياسة المستعمرات وأدخل فى كندا دستور ليبرالى كأول دستور يمنح لإحدى المستعمرات وهذا فى الواقع، بالإضافة إلى خطة ويكفيلد لاستعمار استراليا كان البداية لمجموعة دول الكومنولث البريطانى[١٦] . وفى الكد الصبور لهؤلاء المؤيدين لمذهب المنفعة، ثم توحيد الإيمان بالعقل الذى ورثوه عن حركة التنوير، مع مثل أعلى من كفاية مهنية تعلموها من بنتام، وانبثقت من كليهما إصلاحات جعلت الحكم أكثر ليبرالية وفعالية.

كانت الانتقادات التى شاع توجيهها إلى الراديكالية الفلسفية وروجها حتى الخلفاء الليبراليون أمثال چون ستيوارت مل، أنها أهملت المؤسسات ونموها التاريخى، وأنها شقت طريقها باستخدام تصور تخطيطى زائف لطبيعة الإنسان ودوافعه. وكان كلا الانتقادين صحيحًا ومع ذلك، فكثيرًا ما أخذا على أنهما يضمران أنها كانت واضحة، من الناحية المنطقية والتنسيقية الصرفة، وقائمة فقط على مقدمات محددة بشكل ضيق أكثر مما ينبغى. ولم يكن هذا صحيحًا كان ضعفها الأساسى بالأصح، إنها كفلسفة لم تكن واضحة أبدًا ولا انتقادية أبدًا فى فروضها أواستنتاجاتها. كانت من بعض الوجوه نسقًا «للطبيعة» كفلسفات القرن السابع عشر العقلية، ولكن لم يكن لها نظرية معرفة تجعل الاحتكام إلى الطبيعة مفهومًا كانت تدعى أنها تجريبية، ولكنها لم تبذل أى مجهود لتنقيح مقدماتها بالملاحظة، فبقيت تجريبيتها فى الواقع فى شكل فج من مذهب حسى

كان قد استمد من لوك قبل ذلك بجيلين. ومن ثم وقعت فريسة سهلة للنقد بمجرد أن واجهت بعقائدها المميزة مفكرين أقل تحمسًا من مل. والحقيقة أن الراديكالية الفلسفية كانت فلسفة لغرض معين بالذات إلى حد كبير، وكانت أيضا الناطقة بلسان مصلحة اجتماعية واحدة طابقتها بتهور، ولكن بلا زيف، مع رفاهية المجتمع برمته إن إدراك هذه الحقيقة، بالإضافة إلى القدرة على فهم النتائج غير المتملة لسياستها الاجتماعية، نزعا إلى إضعاف الثقة بها كفلسفة اجتماعية حتى قبل تحقيق الإصلاحات القانونية التى ناضلت من أجلها وفى الإمكان تلخيص ضعفها كفلسفة اجتماعية بالقول بأنه لم يكن لها تصور وضعى للخير الاجتماعى، وأن فرديتها الأنانية جعلتها تنظر بعين الشك إلى صلاحية مثل هذا التصور، فى وقت كانت فيه الرفاهية الكلية للمجتمع آخذة فى أن تصير هدفا رئيسيا هامًا وكان ضعفها كفلسفة سياسية، أن نظريتها فى الحكم سلبية بالكامل تقريبا، فى وقت كان آخذًا فى أن يصبح من المحتم أن يأخذ الحكم على عاتقه مسئولية أكبر من أجل الرفاهية العامة ومن ثم مالت الراديكالية الفلسفية، فى نظرة طويلة للتطور السياسى، إلى أن تدعم بالقصور الذاتى بدلا من عرض نفسها على خطوط التطور النامية كانت أهميتها كوسيط لركود سياسى لا تقدر، ولكن إذ قصرت نفسها على هذه الوظيفة جعلت نفسها أداة عصر من العصور.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

(١) Graham Wallas, Life of Francis Place (1898) pp. 309 ff.

(٢) عن ليبرالية القارة، انظر: Guido de Ruggiero: The History of European Liberalism, Eng trans by R.G. Collingwood, 1927.

(٣) فى أهمية الانشقاقية فى حياة إنجلترا السياسية فى أوائل القرن، انظر:
Elie Halevy: A History of the English People in 1815, especially vol. 1, Book III. Eng trans by E.I. Watkin (1924)

(٤) الفصل الأول، القسم الأول.

(٥) آنظر: Bentham's Theory of Fictions, edited by C.K. Ogden (1932). With Ogden's Introduction

(٦) انظر: Elie Halevy, The Growth of Philosophic Radicalism
Eng trans by Mary Morris (1928) ewpecially Part 1, ch. 2, and Part III, ch.2

(٧) Preface, ed. by F.C.Montague (1891), P. 104.

(٨) ألقيت محاضراته فى فلسفة التشريع فيما بين سنة ١٨٢٨ و ١٨٣٢ بكلية الجامعة بلندن التى أنشئت حديثا فى ذاك الوقت تحت الرعاية البنتامية ونشرت فى كتاب «دائرة اختصاص فلسفة التشريع المصمم» فى سنة ١٨٣٢، الذى وحد فيما بعد مع الكتاب الأكثر توسعا «محاضرات فى فلسفة التشريع» ١٨٦١ - ١٨٦٣ وقد نقلت عنه مختارات ونشرت مع تعليقات بمعرفة و جيثرو براون تحت عنوان «نظرية أوستن فى القانون» لندن ١٩٠٦.

(٩) انظر مقال سير شارلس سانيج كريستوفر بوين عن «إدارة القانون، ١٨٣٧ - ١٨٨٧» فى:
The Reign of Queen Victoria (1887), ed by T.H. Ward, Vol. I.p. 281, reprinted in "Select Essays in Anglo-American Legal History, edited by a Committee of the Association of American Law Schools, Vol.I (1907), p. 516.

- وللاطلاع على تقدير معاصر لبنتام كمصلح قانونى، انظر:

Lord Brougham's Speech "On the Present State of the Law", Feb. 7. 1828, and the Introduction, in "Speeches" (1838), Vol. II. P. 287.

(١٠) اتطور هذا التفاوت على أيدى هالفى فى كتابه «نمو الراديكالية الفلسفية» وخاصة الفصل الأول من الجزء الثالث

(١١) فى الواقع، قرب العديد من الكتاب الأوائل استنتاجات مالثس التى اشتمل عليها عرضه شبه الرياضى للمبدأ بشكل أساسى انظر: Halevy, op. cit, pp. 225ff.

(١٢) Vol. I (1824), p. 206, on the "Edinburgh Review".

(١٣) المقال عن الحكم فى ملحق الموسوعة البريطانية (١٨٢٠) أعيد طبعه فى:
Essays on, Government, etc. 1825.

(١٤) المصنف الرئيسى هو:
The Constitutional Code (1830), Works (ed. by Bowring), vol.IX.

(١٥) Autohiography (1873)p. 106.

(١٦) انظر: - B.W. Richardson, The Health of Nations, a Review of the Works of Edwin Chadwick (1887) especially the Biographical Dissertation and Vol. Ul parts I and II.

- J.A. Williamson, Short History of British Expansion (2nd ed ... 1930) Part v, chs 3 and 4.

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Bentham and the Ethics of Today By David Daumgardt. Princeton, N.J. 1952.

The Austinion Theory of Low By W.J.Brown. London, 1906.

The Politics of English DissentL The Religious Aspects of Liberal and Humanitarion Reform Mouements From 1815 to 1848 By R.G. Cowherd New York, 1956.

Political Thought in England: The Utilitarians From Bentham to J.S.Mill. By William douidson New Tork, 1916.

The Growth of Philosophic Rodicalism Ny Elie Halevy Eng trans by Mary Morris New ed New ed York, 1949.

The Social and Political Ideas of Some Representatiue Thinkers of the Reuolitionary Era. Ed by F.J.C. Hearnshaw. London, 1931. Ch 7.

The Social Pronlemsof an Industrial Ciuilization By Elton Mayo Bostom, 1945, Ch.2.

Bentham's Theory of Fictions By C.K.Ogden. London, 1932. Introduction.

"Benthamism in England and America" By P.A. Palmer In the Am Pol. Sc Reu, Vol XXXV (1941), P. 855.

Three Criminal Low Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly. By Coleman Phillipson London, 1923. Part II.

The English Utilitarians By John P. Plamenatz. 2d ed. rev. Oxford, 1958. Chs. 4-7.

A History of Europhean Liberalism By Guido de Ruggiero. Engtrans. by R.G. Collingwood Oxford, 1927.

French Political Thought in the Nineteenth Century By Roger Soltau New York, 1959.

The English Utilitarians By Leslie Stephen 3 vols London, 1900.

The Life of Francis Place, 1771 - 1854. By Graham Wallas 4th ed London, 1925.

Select Essays in Anglo- American Legal History Compiled and edited vy a Committee of the Association of American Law Schools. 3 vols Boston, 1907-1909 vol. I, Part Iv.

الفصل الثانى والثلاثون
الليبرالية المجددة

كان أعظم نجاح تشريعى حققته الراديكالية الفلسفية معاصرًا لبداية انتكاسها. لقد بلغ تأثيرها ذروته فى عام ١٨٤٦ بإلغاء قوانين القمح وتقرير حرية التجارة كسياسة قومية بريطانية. ولكن النتائج الاجتماعية لحركة التصنيع غير المنظم، بدأت حتى قبل هذا التاريخ فى إثارة الشكوك الخطيرة فى أذهان الجميع حتى الأحرار، وأنتجت رد فعل فى الطبقات التى كانت مصالحها الراسخة أو طرائق معيشتها التقليدية موضع التهديد ففى سنة ١٨٤١ أثار تقرير لجنة ملكية سبق تشكيلها لبحث حالة صناعة تعدين الفحم، الذعر فى كل إنجلترا عندما كشفت عن الوحشية الموجودة فى المناجم: تشغيل النساء والأطفال، العمل تحت ظروف وحشية لساعات طويلة، انعدام وسائل الأمان وانتشار أحوال صحية وخلقية تشمئز منها النفوس. وانعكست مناقشة هذا التقرير وما تكشف من حقائق فى صناعات أخرى، فى وقت واحد تقريبًا على الأدب الإنجليزى، وعلى روايات عن الصناعة مثل «مارى بارتون» للسيدة جاسكل، و «سيبيل» لدزرائيلى، و«ألتون لوك» لكنجزلى، وكلها نشرت فى الأربعينيات من القرن. التاسع عشر وطوال بقية القرن ظل كارليل ورسكين ووليم موريس يوجهون تيارًا مطردًا من النقد ضد النظام الصناعى، وهو نقد بعضه قائم على أسس أخلاقية، والبعض الأخر على أسس فنية. وحتى فى وقت مبكر، كما لثلاثينيات من القرن، كان البرلمان قد بدأ بصورة مترددة يصدر قوانين للمصانع تنظم ساعات العمل وظروفه، وإن كان مثل هذا التشريع كله قيد حرية التعاقد، وبذلك لم يكن مناقضًا

لاتجاه التشريع الليبرالى المبكر فحسب، بل ومناقضًا أيضًا للنظرية المقبولة عمومًا عما ينبغى أن تكون عليه السياسية الليبرالية. وكلما توالت سنوات القرن التاسع عشر تزايد حجم التشريع الاجتماعى باطراد، إلى أن قام البرلمان فى الواقع، بنهاية الربع الثالث من القرن، وحسب رأى المراقبين، بنبذ المذهب الفردى باعتباره المبدأ الموجه له، وتقبل «المذهب الجماعى»[1] واتخذت الليبرالية، كما كانت مفهومة موقف الدفاع، وجرت فى خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها، وذلك عندما صدر تشريع شاذ غريب لصالح الرفاهية الاجتماعية وبالتالى لصالح مبدأ القدر الأكبر من السعادة.

لم تصدر هذه الرجعة ضد الليبرالية الاقتصادية عن أية فلسفة اجتماعية مضادة، كما لم تكن تنطوى على أى اتفاق فلسفى بين الذين تأثروا بها. إن ما أطلق عليه دايسى اسم «المذهب الجماعى» لم يكن فلسفة بالتأكيد؛ وقد يكون الوصف الأدق أنه دفاع عفوى ضد ما انطوت عليه الثورة الصناعية من اتجاه تخريبى اجتماعى، وضد ما اتسمت به من التهور سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التى تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم. كان الدافع المسيطر شعورًا لم يكن واضح المعالم جدا بأن النظام الصناعى والنظام التجارى غير المنظمين يحملان بين طياتهما تهديدًا للأمن والاستقرار الاجتماعى وهو تهديد لم يخفف منه كثيرًا حتى ولو كان صحيحًا على ما أكد الاقتصاديون، الحقيقة أنه كانت هناك بوجه عام زيادة فى الرخاء وارتفاع فى الأجور والحقيقة أنه سنت فى جميع البلاد قيود على «الحرية الاقتصادية» وعلى أيدى أحزاب سياسية كانت تعتنق فلسفات اجتماعية[2] مختلفة اختلافًا واسعًا. ويمكن أن يرجع بعض رد الفعل هذا إلى النزعة الإنسانية التى أثارتها الأوضاع غير الإنسانية المفروضة على العمال الصناعيين. فلم يكن من السهل على الليبرالية باعتبارها حركة سياسية أن تخرج على الاتجاه الإنسانى، إذ كان هذا دائمًا دافعًا قويا بين الليبراليين حتى ولو حاز اعترافا سافرًا قليلا من جانب الراديكاليين الفلسفيين ومع ذلك، فإنه فضلا عن رد الفعل العام هذا، أثار نفس النجاح الذى دافعت به الليبرالية عن قضية رجال الصناعة، الوعى الذاتى السياسى عند مصلحتين

اقتصاديتين أخريين هددت مركزهما. ففى المقام الأول عكس الأخذ بحرية التجارة سياسة راسخة منذ أمد طويل قوامها الحماية الجمركية للزراعة البريطانية، ومن ثم بلغت فى الظاهر حد تضحية مصالح المزارعين فى سبيل توسع التجارة والصناعة كانت المصلحة الزراعية دائمًا محافظة بصفة خاصة، وبقدر ما كان للنزعة المحافظة من فلسفة سياسية، فقد كانت مستمدة من بيرك فعلى أساس عقيدتها شددت على قيم الاستقرار إلا جتماعى والاستمرار التاريخى للمجتمع، مما جعلها الناقد الطبيعى والمناهض للنظام الصناعى، وكانت النتيجة شاذة، على الأقل من وجهة نظر أحد الليبراليين كچيمس مل، الذى تصور أن العمال سوف يحذون دائمًا حذو «أوفر أجزاء المجتمع حكمة» أى الطبقة الوسطى الصناعية. فقد يكون من السهل جدًا على العامل الذى كانت مهنته تهددها تكنولوجيا جديدة أن يشعر أن مصالحه كانت فى أمان أكثر مع حزب يسيطر عليه ملاك الأراضى، من أن تكون مع حزب يعتبر المتحدث بلسان أصحاب الأعمال وأصبحت «ديمقراطية حزب التورى» التى نادى بها درزائيلى قوة سياسية حقيقية، وإن كانت مؤقتة فقط وفى المقام الثانى، كان من المحتم أن يولد الوعى الذاتى السياسى عند رجال الأعمال الصناعيين وعيًا مماثلا من جانب العمال فمنح حكومة من المحافظين حق الاقتراع لفريق كبير من العمال الإنجليز، وهو ما حدث فى سنة ١٨٦٧، سجل بداية تغيير سياسى ذا أهمية دائمة كان معناه ظهور مجموعة من الناخبين أكثر اهتمامًا بحماية الأجور وساعات العمل وشروط العمالة أكثر من اهتمامهم بتوسيع المشروعات الصناعية، وكانوا على بينة إلى درجة طيبة من أن قوتهم لا تكمن فى حرية التعاقد، بل فى المساومة الجماعية يجب أن يحدث أحد أمرين: إما أن تلبى الليبرالية هذه المطالب، وإما لن تكون الطبقة العاملة ليبرالية.

وكما قيل فى الفصل السابق، كانت الصفة المميزة البارزة لليبرالية الإنجليزية أنها تطورت إلى حركة سياسية قومية، ولم تبق، كما بدأت، لسان حال المصالح الصناعية للطبقة الوسطى. كانت إنجلترا حقًا البلد الذى حقق أكبر درجة من التصنيع فى العالم، وكان رجال الصناعة فيها قد ظفروا بدرجة من القوة

السياسية لم تنعم بها أية طبقة مشابهة فى أى مكان آخر، ولكنهم كانوا أيضًا جزءًا من مجتمع على اقتناع عميق بتضامنه القومى وبوحدة مصالحه القومية لقد تعلم هذا الجمهور بالتجربة الطويلة مع الحكم التمثيلى، وكما سبق لهاليفاكس قوله فى وقت «الثورة»: إن «هناك منزلة طبيعية لطبقة سياسية.. لا تزال تحتفظ بحقها الأصلى فى حماية الأمة، حينما يبدو محتملا أن نص القانون قد يدمرها ومن ثم كان على الليبرالية إذا أرادت ألا تفقد جمهورها، أن تنقح نص قانونها، وكان هذا فى الواقع ما فعلته. كان عليها كحزب أن تعيد النظر فى سياستها، ولكن كان عليها أيضًا فى سبيل الحفاظ على مركزها كعامل فى الفكر الاجتماعى، أن تنقح نظريتها. وكان أول الأمرين هو الأسهل بسبب اعتماده، كما كان، على الضرورة السياسية كان من الضرورى فقط نبذ العقيدة التى لم تكن أبدًا مقنعة جدًا إلا لمن كانوا على اقتناع بها، وهى العقيدة التى تذهب إلى أن المجتمع يتطور دائمًا «من حالة إلى تعاقد»، وكان هذا، كما قال دايسى، هو ما تم بحلول سنة ١٨٧٠ ـ ولكن العقيدة لم يكن وراءها قدر هائل من العاطفة فحسب، ولكن كان وراءها أيضا المذهب المؤثر الذى يشكل فقه بنتام، وادعاء الاقتصاديين الكلاسيكيين بأن سياستهم قائمة على قوانين راسخة تمامًا للسلوك البشرى.ولذلك تطلب التنقيح الشامل للنظرية الليبرالية إعادة فحص لطبيعة الدولة ووظائفها، وطبيعة الحرية، والعلاقة بين الحرية والإكراه القانونى وإعادة فحص كهذه أثارت المسألة السابقة التى تتعلق بالعلاقة بين طبيعة الإنسان الفرد و «وسطه» الاجتماعى. ولمعالجة هذه المسألة الأخيرة، أثبتت التفسيرات القديمة السابقة، على ضوء المصلحة الشخصية، واللذة، والمنفعة، وباطراد، أنها أقل إقناعًا وكان التيار فى كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيدًا عن المذهب الفردى ومتجهًا نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعى. وباختصار كان تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة إلى حد كبير عن دجماتيتها أو تزمتها، وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعية الأخرى، وبمظاهر من الفكر السائد فى القارة، وبميادين جديدة من الاستقصاء العلمى وبهذا الشكل فقط، استطاعت الليبرالية أن تدعى كونها فلسفة اجتماعية وليست أيديولوجية مصلحة خاصة وحسب.

وحدث التنقيح فى موجتين لو جاز التعبير. كانت الأولى أساسًا فلسفات چون ستيوارت مل وهربرت سبنسر المتصلة ولكنها متعارضة؛ وكانت الثانية فلسفة المثاليين من رجال مدرسة أكسفورد، وخاصة فلسفة توماس هل جرين وبعد عمل الرجلين الأولين أوضح دليل على ضرورة التنقيح ولا نقول حتميته، فقد نشأ كلاهما فى كنف التقليد الفلسفى المحلى ويقى كل منهما، من نواح هامة، ماضيا فى سبيله ومخلصا له. إلا أن أوضح خاصية مميزة هى ما كان لكل منهما من مؤثرات فكرية افتقر إليها التقليد وكان هذا فى حالة سبنسر محاولته إدماج فلسفته الاجتماعية فى مضمون التطور العضوى وكل مجموعة العلوم الطبيعية وكان فى حالة من محاولته تنقيح مذهب المنفعة وفكرة الحرية الشخصية، وكذلك أخذ فلسفة كومت الاجتماعية فى الحسبان ومع ذلك كانت مثالية أكسفورد هى التى حطمت فى النهاية عن طريق ما وجهته من النقد، قبضة التقليد التجريبى على الفكر الفلسفى الأنجلو ـ أمريكى، وأرست دعائمها صراحة على الفلسفة الألمانية فى عصر ما بعد كانت إلا أن المثالية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتها مع الليبرالية لقد أخضع جرين للنقد الجذرى، المذهب الحسى ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما، ولكنه كان ليبراليا فى نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحًا واتساقًا من چون ستيوارت مل وبينما أطلقت المثالية على نفسها اسم الهيجلية الحديثة، فإنها باستثناء ما نلقاه عند جرين لم تتضمن أكثر من أثر ينم عن نزعة التسلط السياسية التى تضمنتها الهيجلية فى ألمانيا.

چون سيتوارت مل : الحرية

لعل النظرة العامة لفلسفة چون ستيوارت مل الاجتماعية، وخاصة علم الأخلاق عنده، حددتها التجربة الشخصية بقدر ما حددتها الاعتبارات الفكرية. فمنذ مولده أعده والده لأن يواصل الجهاد الذى شنه الراديكاليون الفلسفيون، ومن المؤكد أن مل الأب لم يتخيل أبدًا إمكانية تغيير أهداف هذا الجهاد. ولقد أخضع مل الابن منذ سنيه الأولى إلى أشد ضروب التوعية دجماتية وأقصى «إكراه» تعليمى، تعرض لهما أبدًا رجل حقق فيما بعد استقلاله الفكرى ولم يتمكن

مل من أن يرسم خطوط منهجه فى بحث المسائل الأخلاقية إلا بعد وفاة والده فى عام ١٨٣٦، برغم أنه عندما حل ذلك الوقت (فى سن الثلاثين) كان معروفا منذ أمد طويل للجماهير، محررًا وكاتبًا فى المجلات الليبرالية وفى هذه الأثناء كان هذا النضج المبكر المفروض عليه بالقوة، قد أحدث فترة من إنهاك عصبى تخلص منه فى النهاية، كما يحدثنا فى «سيرة حياتى»، عن طريق الاستغراق فى قراءة شعر وردزورث، وهو مالم يكن بالتأكيد نهجًا فى التربية فكرت فيه فلسفة والده، وهكذا أصبحت حياة مل الفكرية مزيجًا من النظر والانطواء على النفس وقد استبقى إخلاصًا مبالغًا فيه، عززه إحساس شديد من الولاء الشخصى، نحو الفلسفة التى كان قد تعلمها من والده ومن بنتام، والتى كان مقدرًا سلفًا أن يكون نصيرها. وفى الوقت نفسه أحرز درجة بالغة من التعاطف والتقدير نحو فلسفة متناقضة مستمدة من المثالية الألمانية ربطها بورد زورث، وإن أحرز بالجهد فهمًا ناقدًا وكانت هذه الفلسفة فى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، يمثلها فى إنجلترا بصفة خاصة النظر الميتافيزيقى العديم الشكل إلى حد ما، وتأثير كولردج الشخصى وكان ذهن مل يتميز بصفة عالية جدًا من الصراحة والأمانة العقلية جعلته متلهفًا فى صورة قلقة تقريبًا إلى أن ينصف أية فلسفة تعارض فلسفته هو. وهكذا كان يميل إلى إجراء تنازلات أضمرت ماهو أبعد بكثير مما أدرك، وغالبًا ما كانت كريمة أكثر منها ناقدة. والمقالات المشتركة عن بنتام وكولردج، التى نشرها فى «مجلة لندن ووستمنستر» فى عامى ١٨٣٨ و ١٨٤٠ على التوالى، والتى كانت نوعًا من إعلان الاستقلال عن تأثير والده، كانت بالأحرى أكثر إنصافًا لكولردج، وأقل إنصافًا نوعًا لبنتام فبفضل قدرة إدراكية نادرة، لمس مل فى فلسفة كولردج احترامًا لطبيعة المجتمع التنظيمية ولتطور الأنظمة التاريخى، أحس بافتقار تقليد المذهب التجريبى البريطانى إليه وفى زمن لاحق اجتذبته صفات مشابهة فى فلسفة أوجست كومت الفرنسية. وعلى ذلك كانت فلسفة مل بوجه عام محاولة لتعديل المذهب التجريبى الذى نشأ فى كنفه، وذلك بأن أخذ فى الحسبان وجهة النظر المختلفة جدًا التى اعتنقتها الفلسفة الألمانية فى عهد كانت ومن بعده.

ولسوء الحظ كان صدق مل وفكره الحر لا يباريهما الإدراك أو الأصالة اللازمة لإحداث تركيب متسق حقًا من فلسفات بمثل هذا التباين الواسع، وهو مهمة شغلت فى الحقيقة كل اهتمام الفلاسفة الإنجليز والأمريكان تقريبًا فى أواخر القرن التاسع عشر كان لفكر مل كل الإمارات الدالة على فترة انتقال كبرت فيها المشكلات على الجهاز المعد لحلها. ويجوز القول بدون الكثير من المبالغة، أن مصنفاته اتبعت أسلوبًا خاصا. فعن كل موضوع تقريبًا كان يميل إلى أن يبدأ ببيان عام للمبادئ التى لو أخذت حرفيا وبذاتها لبدت جامدة ومجردة كأى شىء كان يمكن أن يكتبه والده ولكن مل، بعد إعلانه ولاءه بهذا الشكل لقائد أسلافه، راح يجرى تنازلات وتنقيحات فى الصياغة بعيدة المدى بحيث تركت أى قارئ ناقد فى شك مما إذا كان البيان الأصلى لم يفسر بشكل آخر وهكذا، مثلا، كان كتابه «المنطق» تجريبيا حسب قوله، وإن ذهب إلى أبعاد مذهلة فى الاعتراف بأهمية الاستنباط العلمية وحاول رد النهج الاستقرائى إلى قواعد مشابهة لقواعد القياس. ومع ذلك لم يكن لنظرية مل فى المعرفة سبيل إلى تفسير ما للتدليل الصورى من قدرة منطقية على الإقناع القسرى إلا بفعل «الارتباط الذى لا يمكن فصمه» الذى أصبح كما قال ا. د. ليندساى، خادمًا فلسفيا لشتى الأعمال يستدعى لتفسير أية فوارق بين الحقائق وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحقائق على أساس افتراض تجريبية فجة. إن مل لم يستطع أبدًا أن يحقق ابتعادًا انتقاديا تجاه الفلسفة التى نشأ فى كنفها. فسيكولوجيته كانت لا تزال فى ظاهرها مذهبًا حسيًا فيها هيأ ترابط الأفكار القانون الوحيد للبنيان العقلى وكانت نظرية الدوافع والقيم فى أخلاقياته، لا تزال بشكل سافر هى حساب اللذة، وكان مذهبه فى المنفعة لا يزال، من حيث المنطق بالمعنى الدقيق، هو مذهب الفردية الأنانية الذى نادى به بنتام، ومع ذلك فهذه البيانات لا تتطابق بأى حال مع معنى فلسفة مل الحقيقى فالتعديلات - وليست النظرية - هى التى حملت مقصده. ولهذا السبب يكون النقد المنسق سهلا بصورة مميتة وعديم الفائدة من الناحية العملية كانت أهمية فلسفة مل تنحصر فى النواحى التى ابتعدت فيها عن المذهب الذى كانت لاتزال تعلن أنها تسانده، ومن ثم تنحصر فى التنقيحات التى أدخلتها على التقليد المنفعى.

وتوضح النظرية الأخلاقية التى عرضها مل فى كتابه «مذهب المنفعة» هذا النقص فى فلسفته، ومع ذلك فهى أيضًا الأساس الذى أقام عليه تنقيحه لليبرالية لقد استهل بقبول كلى فى الظاهر، لمبدأ القدر الأكبر من السعادة على النحو الذى قرره به بنتام. فالرغبة فى تحقيق أكبر قدر من اللذة هى الدافع الوحيد للفرد، وأقصى قدر من السعادة لكل شخص هو فى آن واحد معيار الخير العام، والغرض من كل السلوك الأخلاقى. وقد وحد مل هاتين القضيتين بحجة خادعة بجلاء إلى درجة أنها أصبحت مستندًا نموذجيا فى كتب علم المنطق. ثم عدل مذهبه فى اللذة بتأكيده أن اللذات يمكن تصنيفها إلى سامية وحقيرة من حيث صفاتها الأخلاقية وكان هذا سببًا فى وضعه فى الموقف المنطقى الذى لا يمكن الدفاع عنه وهو المطالبة بمعيار لقياس معيار، مما يعد تناقضًا فى المصطلحات، كما أنه رد مذهبه فى المنفعة إلى غموض كامل، نظرًا لأنه لم يوضح أبدًا معيار الحكم على صفة اللذات، وإذا ما وضح فإنه ذاته لا يمكن أن يكون لذة. وكان أساس هذا الخلط أن مل لم يكن مستعدًا لأن يتقبل مبدأ بنتام فى القدر الأقصى من السعادة، من أجل ما كان فى الواقع، أى ما كان معيارًا فجا وجاهزًا للحكم على منفعة التشريع وإذ يستخدم لهذا الغرض، وهو الغرض الوحيد الذى كان يهم بنتام، فإنه يكون مستقلا من ناحية المنطق عن نظرية بنتام فى الدوافع السوسيولوجية، وربما كان كذلك قابلا للتطبيق فى التشريع مهما تكن مستويات الأخلاقيات الشخصية التى قد يتبعها الأفراد، ومن جهة أخرى، كانت الصفة المميزة البارزة لمذهب مل فى المنفعة، أنه حاول أن يعبر عن تصور للطابع الأخلاقى يتمشى مع مذهب المثالية الذى اعتنقه هو. ومن وجهة النظر هذه فإن بيان بنتام المشهور أن «دبوس الرسم يعتبر مفيدًا كالشعر» إذا ما أعطى الإنسان نفس اللذة، يكون ببساطة هراء مبتذلاً، فى حين أن بيان مل الخاص بأنه «من الأفضل أن يكون المرء «سقراط» مستاء من أن يكون أحمق راضيا» يوضح رد فعل أخلاقى عادى، ولكنه بالتأكيد ليس مذهبًا للذة. كان علم أخلاق مل هامًا لليبرالية، لأنه فى الواقع هجر مذهب الأنانية، وافترض أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهم كل الناس ذوى الإرادة الطيبة، واعتبر الحرية، والنزاهة، واحترام

الذات، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف إسهامها فى السعادة إن معتقدات أخلاقية من هذا النوع تكمن تحت كل فكرة مل عن مجتمع ليبرالى.

ولذلك كان من الطبيعى أن يتضمن مقاله «عن الحرية» (١٨٥٩) الصفة الأشد تمييزًا له، وكذلك كان أدوم إسهامًا له فى الفكر السياسى لقد ضرب هذا المقال على نغمة جديدة قطعا فى أدب مذهب المنفعة، وكما قال مل نفسه فى مكان آخر، فإن أنصار مذهب المنفعة فى جيل والده كانوا يرغبون فى حكم ليبرالى، لا من أجل الحرية، ولكن لأنهم ظنوا أنه قد يكون حكمًا فعالا. ولقد كان صحيحًا حقا أن بنتام لم يغير شيئًا سوى التفاصيل عندما تحول من مذهب الاستبداد السمح إلى الليبرالية. فحرية الفكر والبحث، وحرية المناقشة، وحرية الحكم الأخلاقى الذى يسيطر عليه صاحبه، هذه كلها كانت فى نظر مل طيبات بما لها من حق فى هذا. لقد أثارت فيه دفئًا وحماسة لا يكادان يظهران فى كتاباته الأخرى، ولكنها وضعت مقال «عن الحرية» إلى جانب ملحمة ملتون «ساحة القضاء العالى» كواحد من ضروب الدفاع المأثور عن الحرية باللغة الإنجليزية. كان مل يعتقد بالطبع أن الحرية الفكرية والحرية السياسية ذواتا نفع بوجه عام لكل من المجتمع الذى يسمح بهما والفرد الذى يتمتع بهما، ولكن الجزء الفعال من حجته لم يكن مبنيا على مذهب المنفعة وعندما قال إنه ليس لكل البشر حق فى إسكات منشق، كان فى الحقيقة يؤكد أن حرية الحكم على الأمور، أى حق الإنسان أن يكون مقتنعًا بدلا من أن يكون مكرهًا، صفة كافية بالفطرة فى شخصية ناضجة أخلاقيا، وأن المجتمع الليبرالى هو ذلك الذى يعترف بهذا الحق ويشكل مؤسساته بطريقة تحقق هذا. لا يكفى السماح بالفردية وبالحكم الشخصى على الأمور كما لو كانا رذائل يمكن احتمالها؛ فالمجتمع الليبرالى يضفى عليهما قيمة إيجابية باعتبارهما أساسيين للرفاهية وعلامات عن حضارة عالية وهذا التقييم للشخصية الحرة كان له تأثير عميق فى تقييم مل للحكم الليبرالى لم يدافع عن الحكم الشعبى بسبب كفايته، فقد كانت تساوره شكوك جسيمة فيما إذا كان كذلك دائمًا، وكان قد فقد تمامًا ثقة أبيه فى أن جهاز الحكم الليبرالى، كحق الاقتراع مثلا، سوف يستخدم دائمًا بصورة عاقلة فى

سبيل غايات مفيدة. وظن أن الحجة الحقيقية فى الدفاع عن الحرية السياسية هى أنها تنتج وتعطى مجالا لنوع سام من الشخصية الأخلاقية. فالاستماع إلى مسائل عامة تناقش بحرية، والمشاركة بنصيب فى إصدار القرارات السياسية، وتبنى معتقدات أخلاقية، وتحمل المسئولية عن جعلها فعالة، هذه كلها من بين الطرائق التى تتكون بها كائنات بشرية معقولة ليس السبب فى تكوين هذا النوع من الشخصية أنها تخدم غرضا بليدًا، بل إنها إنسانية النزعة فى جوهرها، أى نوع متمدين من الشخصية.

«لو جرى الإحساس بأن التطور الحر للشخصية من الأصول الرئيسية للرفاهية؛ وأنه ليس عنصرا مماثلا فى الدرجة فحسب مع كل ما يقصد بالمصطلحات: مدنية، تثقيف، تربية، ثقافة، ولكنه هو نفسه جزء ضرورى وشرط لكل هذه الأشياء؛ لما كان ثمة خطر أن تبخس قيمة الحرية»[٣].

إنها لميزة بارزة تتسم بها حجة مل للحرية، بل ويتسم بها مقاله عن «الحكم التمثيلى»، أن المسائل السياسية بالمعنى الدقيق لم تعد فى الطليعة. فحجته لم تكن موجهة إلى الدولة ولكن إلى المجتمع، وكان مقال «عن الحرية» دعوة لا من أجل التحرر من الظلم السياسى أو من أجل تغيير فى التنظيم السياسى، ولكنه دعوة من أجل رأى عام متسامح بصورة صادقة، يقدر الاختلافات فى وجهات النظر، ويحدد مبلغ ما يطلب به من اتفاق، ويرحب بالأفكار الجديدة باعتبارها مصادر للكشف ولم يكن التهديد للحرية الذى خشيه مل، بصفة خاصة، هو الحكم، ولكنه أغلبية لا تحتمب ما يخالف التقاليد، وتنظر بعين الريبة إلى الأقليات التى تخالفها، وعلى استعداد لاستخدام ثقل عددها لكبت هذه الأقليات وتنظيمها. وكانت هذه إمكانية لم تقلق أبدًا بال جيل الأحرار القديم، بل وفى الواقع لم يفكروا فيها على الإطلاق، مادامت مشكلتهم انتزاع الحكم من أيدى أقلية محصنة. كان مل الأب قد أوحى بأن إصلاح التمثيل النيابى والتوسع فى حق الاقتراع، مع وجود درجة معتدلة من التعليم العام، سوف يحلان كل مشكلات الحرية السياسية الخطيرة. وبحلول عام ١٨٥٩ كان ظاهرًا حتى بعد الإصلاحات الجوهرية التى أدخلت، أن العصر الذهبى لم يأت فى الأعقاب، وأن تحقيق

الحرية كان أكثر من مشكلة فى جهاز التنظيم السياسى إن ما اعترف به مل لم تـره أبدًا الليبرالية القديمة أنه لابد أن يكون وراء حكومة ليبرالية مجتمع ليبرالى.

هذا الاعتراف بأن الأنظمة السياسية جزء من إطار اجتماعى أوسع نطاقًا يحدد إلى حد كبير المنوال الذى تعمل فى هداه، كان فى حد ذاته اكتشافا هامًا، ودل على إضافة هامة إلى المفاهيم السياسية. فالمجتمع أو الجماعة يصبح عاملا هاما ثالثًا، وعاملا له الغلبة، فى العلاقة بين الفرد والحكومة، وفى كفالة حرية الفرد كان بعض الخوف الذى استشعره مل من رأى عام ظالم وغير متسامح إدراكًا بأن المذهب الفردى الذى انطوت عليه النظرية الليبرالية فى أوائل عهدها غير واف. وفى الوقت نفسه يصعب أن نقول ما كان يعنيه بالضبط هذا المظهر من فكر مل. أما أنه علامة على زوال وهم المقارنة مع آمال جيل والده العريضة، فأمر واضح ولعله كان يعكس بصفة جزئية أيضًا اشمئزاز شخصية حساسة يصعب إرضاؤها وعلى درجة عالية من القدرة العقلية، مما تنطوى عليه السياسة العملية من تفاهة وربما دل أيضا على خوف لم يعبر عنه تمامًا، من أن فرض المبادئ الديمقراطية على المجتمع قد يثبت أنه لا يتفق مع الامتياز الفردى. وكان مثل هذا الخوف شائعا بدرجة كافية فى أواسط القرن التاسع عشر، ومع ذلك فمن المؤكد تمامًا أن مل لم يفقد الإيمان بالخطوط التقليدية للإصلاح الراديكالى، وأنه على العكس قدر قيمة بعضها، مثل منح حق الاقتراع للنساء، تقديرًا لا يتناسب على الإطلاق مع أهميتها. ففى مصنفه «الحكم التمثيلى» هلل لهذا الأمل الخادع لليبرالية النظرية، أى التمثيل النسبى، باعتباره كشفًا جديدًا، وعلى ذلك فالانطباع الكلى الناتج عن نظرية مل فى الحرية مبهم قليلا، بل ربما سلبى فبينما أكد تقييما أخلاقيا للحرية كانت تفتقر إليه المؤلفات الليبرالية القديمة، فإنه لم يربط الحرية بخطوط جديدة فى معالجة المشكلات السياسية وبوجه خاص لم يواجه أبدًا فى الحقيقة مشكلات الحرية الفردية التى تعتبر بشكل غريب الصفة المميزة لمجتمع صناعى أو مشكلات الحرية التى تضغط بأقصى ثقلها على العمال الأجراء فى مثل هذا المجتمع.

وعندما انتقل مل من تقديره العام لما تنطوى عليه الحرية من قيمة أخلاقية، إلى قاعدته العملية لتقرير أية قيود يجد المجتمع أو الدولة ما يبرره فرضها على الحرية، فإن مقاله يتسم بالضعف الشديد. كان ما اقترحه هو أن فى الإمكان تمييز نوع من سلوك الاهتمام بالمصلحة الشخصية «لا يؤثر فى مصالح أشخاص إلى جانب» الفاعل، ولا ينبغى للمجتمع ولا للدولة أن تتدخل فيه ولو أخذنا هذا بمعناه الحرفى لهبط بالحرية إلى شىء تافه؛ إذ أن عملا لا يؤثر إلا فى شخص واحد من دون سواه، ربما لا يؤثر فيه كثيرا جدًا. إن حجة مل لم تتجنب مظهر التفاهة إلا لأنها كانت دائرية، كما كان بنتام يوضح ذلك بغير شك، إذ أن عملا «يهم» فردًا واحدًا فقط، يعنى فى الواقع عملا ينبغى أن يتحمل مسئوليته، ومن ثم ينبغى له اتخاذ القرار بشأنه ولكن مجال هذا القرار الشخصى هو بالضبط ما اقترح مل أن يحدده إن حجته لا تكون مقنعة إلا إذا كانت هناك مجموعة من حقوق طبيعية كامنة بالفطرة فى الأفراد، ولا ينبغى أبدًا حرمانهم منها، ولكن واضح أن مثل هذا الخط من التعليل لم يكن مفتوحًا أمام أى من أصحاب مذهب المنفعة ومن ناحية أخرى، كان واضحا كذلك، نظرًا للقيمة الذاتية التى علقها مل على الحرية، أن يرجع إلى تعليل بنتام ويتمسك بأن الحقوق من خلق القانون وأن ليس للأفراد من حريات سوى ما تمنحها الدولة لهم الصعوبة الأساسية بالنسبة إلى حجة مل أنها لم تحلل فى الحقيقة أبدًا العلاقة بين الحرية والمسئولية. فأحيانًا استبقى الفكرة التقليدية المستمدة من بنتام عن أن أى إجبار أو حتى أى تأثير اجتماعى، هو انتقاص من الحرية ومع ذلك لم يظن أبدًا أنه يمكن أن تكون هناك حرية هامة بغير القانون وعندما طابق الحرية مع المدنية لم يتصور أنه يمكن أن تكون هناك مدنية بلا مجتمع. إن ما تطلبته نظرية مل فى الحرية كان اعتبارًا شاملا لاعتماد الحرية الشخصية على حقوق والتزامات اجتماعية وقانونية وهذا ما حاول ت. هـ. جرين أن يضيفه إلى الليبرالية.

لقد أصبح غموض معيار مل لتعريف الحدود المناسبة للتشريع ظاهرًا عندما مضى إلى مناقشة حالات واقعية فالنتائج التى استخلصها لم تتفق مع أية قاعدة على الإطلاق ولكنها اعتمدت على عادات ذاتية تمامًا فى الحكم على الأمور

وبهذا الشكل اعتبر تحريم بيع المشروبات الروحية عدوانًا على الحرية، فى حين لا يكون التعليم الإلزامى كذلك ـ وهى نتيجة لا يمكن بالتأكد تبريرها على أساس أن تعليم إنسان يؤثر فى أشخاص آخرين أكثر مما يؤثر فيه هو نفسه ـ وكان على استعداد لتقبل تنظيم غير محدد تمامًا للتجارة والصناعة لصالح الصحة والرفاهية العامة ومهما يكن المبدأ غير واضح، فقد برزت النتيجة المهمة وهى أن مل قد تخلى عن الحرية الاقتصادية. وحتى عبارة بنتام المأثورة عن أن التشريع سيئ بالفطرة، ومن ثم يجب الإقلال منه إلى أدنى حد، هذه العبارة فقدت ما كانت تعنيه بالنسب إلى بنتام من ناحية جميع الأغراض العملية، وضع مل ببساطة جانبا عقيدة الليبرالية القديمة بأن أعظم قدر من الحرية يتطابق مع انتفاء التشريع، وتقبل الحقيقة الواضحة وهى أن هناك أشكالا كثيرة للقمع خلاف ما يمارسه القانون ولكن هذا يستتبع نتيجة واحدة أو اثنتين: فإما أن التشريع لا يمكن أن يحكم عليه إطلاقا بالهدف الليبرالى الخاص بالإقلال من القمع، وإما أن النظرية الليبرالية يجب أن يمد نطاقها لتبحث علاقة القمع القانونى بالقمع الفعال، وإن يكن غير قانونى، الذى يوجد إذا ما امتنعت الدولة عن العمل كانت هذه هى القضية التى حاول جرين فيما بعد أن يواجهها بنظرية «الحرية الإيجابية». فبقدر ما يتعلق الأمر بمل، فقد تقبل فحسب الحاجة إلى التشريع الاجتماعى، ولعله فعل ذلك على أسس إنسانية بدون أية نظرية واضحة لحدوده التى يمكن تبريرها.

وقد أوضحت نظريات مل الاقتصادية قصورًا مشابها فى الوضوح المنطقى، ومن ثم فهى معرضة لانتقاد مشابه لقد بدأ فى الواقع من اقتصاديات ريكاردو وأصحاب النظرية الكلاسيكية، وهو من حيث المبدأ لم يتخل أبدًا بشكل قاطع عن هذا الموقف ومع ذلك صار مقتنعًا بأن الاقتصاديين الكلاسيكيين خلطوا بين ظروف للإنتاج، عامة ولا مفر منها، وبين ظروف توزيع منتجات الصناعة والتى نشأت من التطور التاريخى للأنظمة الاقتصادية والاجتماعية. وعلى ذلك تصور الأخيرة مسائل تتصل بالسياسة العامة ومن ثم تدخل فى نطاق الرقابة التشريعية حقيقة كان فى أواخر سنى حياته على استعداد للتأمل فى درجة ونوع من الرقابة

سماها الاشتراكية. ويوضح هذا النقد للاقتصاد الكلاسيكى ناحية من عيب عام نزع مل إلى أن ينسبه إلى فلسفة الليبراليين الأوائل الاجتماعية وهو أنها أهملت الطبيعة التنظيمية للمجتمع والنمو التاريخى للمؤسسات. وكان نقده للاقتصاد الكلاسيكى سليمًا بقدر ما اقتصر على إيضاح اتجاه إلى اعتبار كل المفاهيم الاقتصادية عامة بشكل مطلق، دون اعتبار للظروف التاريخية، ومن ثم فهى مشتقة من خواص كلية للطبيعة البشرية ومن ظروف مادية للحياة البشرية لا يمكن أن تتغير. ومع ذلك فالتفرقة التى أجراها مل بين الأنظمة التاريخية وقوانين السلوك البشرى السيكولوجية العامة، أو بين الأنظمة والظروف المادية الثابتة، لم تكن مطابقة للتفرقة الاقتصادية بين الإنتاج والتوزيع ومن ثم فإن نقده لم يتصل فى الواقع بالصعوبات الاقتصادية التى ينطوى عليها الربط بين نظام رأسمالى فى الإنتاج ونظام اشتراكى للتوزيع. كان المظهر الهام من اقتصاد «مل» أنه نبذ إلى حد كبير فكرة وجود قوانين اقتصادية طبيعية، وبالتالى عقيدة نظام اقتصادى تنافسى ينظم نفسه بنفسه. وبهذا طرح للبحث كل موضوع العلاقة بين التشريع والاقتصاد، وحتى علاقته بالحفاظ على سوق حرة غير أن ما ينطوى عليه هذا التغيير من معان بصورة ضمنية كان أبعد من أن يكون واضحًا لقد استبقى مل، كالليبراليين عامة، ريبة بالغة فى الحكومة وكل وسائلها وساورته الشكوك بأن ما تفعله ربما ينفذ بصورة سيئة ومن ثم فضل المبادرة الفردية وخشى الوصاية الأبوية للحكومة، ولو أن اعتراضه على الأخيرة كان أخلاقيا وليس اقتصاديا. كان فكر مل الاقتصادى شأنه شأن فلسفته الاجتماعية بوجه عام - وجهه فى الحقيقة سخط أخلاقى كريم ضد مظالم مجتمع رأسمالى يوزع على حد قوله منتج العمل «بشكل يتناسب تناسبًا عكسيًا تمامًا مع العمل».

إن تقديرًا عادلا لليبرالية مل، وفى الوقت نفسه يتسم بروح العطف، أمر صعب جدًا ليس أسهل - لأسباب سبق شرحها - من أن نعرضها كمثال نمطى عن عبث وضع نبيذ جديد فى قوارير قديمة. فنظرياته المعلنة بشكل صريح - عن الطبيعة البشرية، وعن الأخلاق، وعن المجتمع، وعن الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه فى مجتمع ليبرالى - كانت دائمًا غير ملائمة للحمل الذى ألقاه على

كاهلها ومع ذلك لا يعتبر هذا النوع من التحليل والنقد المجرد وديا ولا سليمًا من الناحية التاريخية. فوضوح كتاباته وإن كان غالبًا سطحيا، وسماحته وصراحته الجلية التى غالبًا ما أدت إلى أسوأ نقائصه، ومركزه الموروث تقريبا كخلف لجيل الليبراليين الأوائل، هذه كلها أعطت ثقلا أو تأثيرًا لأفكاره لا يتناسب مع الحجج الفلسفية التى استطاع أن يضعها خلفها. وبرغم ما يبدو من تناقض هذا الحكم حينما يطبق على مفكر قصر نفسه باستمرار على البرهان العقلى، فإن أكثر تبصرات مل أهمية كانت وجدانية، أى كانت تعبيرًا عن إحساس أخلاقى مرهف ووعى عميق بالتزام اجتماعى، وبدون الإشارة إلى شوائب الاتساق التى شوهت فلسفة مل التنسيقية، فإن إسهامه فى الفلسفة الليبرالية ربما يمكن تلخيصه تحت رءوس عناوين أربعة؛ فأولا، أنقذت الصيغة التى طلع بها المذهب المنفعة ذلك الشكل من علم الأخلاق من الجفاف الذى كان محكومًا به عليه مادامت نظريته فى القيمة الإجمالية قامت على حساب اللذات والآلام فقط. كانت الفكرة الرئيسية فى أخلاقيات مل، مثل فكرة كانت، احترامًا حقيقيا للبشر أى الشعور بأنه يجب أن يعاملوا بالاحترام الواجب للكرامة التى تستحقها المسئولية الأدبية والتى بدونها تكون المسئولية الأدبية مستحيلة. فأخلاقيات مل كانت أساسًا مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر فى قيمة الشخصية كعقيدة ميتافيزيقية بل كشىء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر. وثانيًا سلمت ليبرالية مل بأن الحرية السياسية والاجتماعية فى ذاتها شىء حسن، لا بسبب أنها تسهم فى غرض بعيد، بل بسبب أن الحرية هى الشرط الصحيح لكائن بشرى مسئول فعيشة المرء على هواه، مطورًا سماته وقدراته الفطرية، ليست وسيلة للسعادة؛ إنها بالضبط جزء جوهرى من السعادة ومن ثم فإن مجتمعا صالحًا لابد وأن يكون على السواء مجتمعًا يسمح بالحرية ويفسح مجال الفرصة من أجل وسائل حياة حرة ومرضية وثالثا، لم تكن الحرية خيرًا فرديا فقط، بل خيرًا اجتماعيا أيضًا. فإسكات رأى بالقوة بسبب أذى للشخص الذى يؤمن به، وأيضًا يسلب المجتمع من الميزة التى كان يمكنه الحصول عليها من فحص ونقد حر للرأى. والواقع أن هذين الادعاءين: حق الفرد ومنفعة المجتمع،

بينهما ارتباط وثيق لأن مجتمعًا تعيش الأفكار فيه أو تموت، بواسطة عملية مناقشة حرة، لا يكون مجتمعًا تقدميا فحسب، بل يكون فى الحقيقة النوع الوحيد لمجتمع يستطيع إنتاج أشخاص لائقين للتمتع بحقوق حرية المناقشة. ورابعًا، ليست وظيفة الدولة الليبرالية فى مجتمع حر سلبية ولكنها إيجابية إنها لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحرارًا بمجرد الامتناع عن التشريع، أو تفترض أن شروط الحرية موجودة فقط لأن القيود القانونية قد أزيلت قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتسويتها ولا تستطيع الليبرالية أن تفرض حدودًا تحكمية على استعمالها فحدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل تحت تصرفها على حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر إنسانية وأقل إكراهًا، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عددًا أكبر من الأشخاص.

مبادئ الدراسة الاجتماعية

إن نظرية مل فى الليبرالية السياسية والأخلاقية، والتى ابتدعها بصفة خاصة فى كتابه «مذهب المنفعة»، وفى المقال «عن الحرية» وكتاب «الحكم التمثيلى»، بقيت فى الأغلب داخل حدود الموضوعات والأفكار التى عرفها وعالجها التقليد الإنجليزى وكانت التغييرات الهامة جدًا التى أجراها، قد نظر إليها خطأ على أنها تعديلات وإضافات. ولكن مل راح أيضا يعتقد بوجود نواحى قصور فى هذه الفلسفة الاجتماعية، وحاول - بفضل اتساع أفق تفكيره المعتاد - أن يفهم ويستخدم وجهات نظر أخرى. وقد اعتقد أن نواحى القصور هذه يمكن تلخيصها تحت عنوانين رئيسيين: فأولا، حاولت السياسة والاقتصاد فى عصر بنتام الانتقال مباشرة من قوانين عام قليلة للطبيعة البشرية كان المعتقد أنها واحدة تمامًا فى كل زمان ومكان، إلى سلوك الناس السياسى والاقتصادى فى مجتمعات معينة، وفى أزمنة معينة، وداخل إطار نظم من التشريع محددة. ومن ثم فإن أنصار مذهب المنفعة الأوائل لم يدركوا بدرجة كافية أهمية المؤسسات أو حقيقة كون المؤسسات، لو جاز التعبير، حقيقة ثالثة تقع بين السيكولوجية الفردية والممارسة الفعلية فى زمن ومكان معينين وثانيًا نظرًا لأن المؤسسات لم تكن موضع الاعتراف بها كحقائق مستقلة، فإن عامل النمو التاريخى أو التطور لم

يعط الأهمية التى يستحقها ولقد ربط مل كلتا هاتين الإضافتين إلى الفلسفة الاجتماعية بمؤثرات خارجية، وبشكل غامض إلى حد ما بالمثالية الألمانية و «اتباع كولردج»، وربطهما بشكل قاطع بفلسفة أوجست كومت. إن ما كان يحتاج إليه الأمر، وما ظن مل أن كومت قدمه، كان علما عامًا للمجتمع لتدعيم العلوم المحدودة النطاق بدرجة أكثر، كالسياسة والاقتصاد، وصياغة قانون عام للنمو الاجتماعى وكانت هذه باختصار هى علم الاجتماع وقانون «المراحل الثلاث»،

كان هذان المشروعان صفة مميزة إلى حد كبير للفكر الاجتماعى فى أواسط القرن التاسع عشر، وأديا فى النهاية إلى نتائج هامة، ولكنهما كانا يعنيان فى ذلك الحين تغييرًا فى وجهة النظر أكثر من أى إنجاز معين فمن ناحية، كانت فلسفة كومت ذروة النظر الاجتماعى الذى بدأ مع فكرة روسو المبهمة عن الإرادة العامة، أى تصور المجتمع ككيان جماعى له خواصه وقيمه، ويسمو على أغراض أعضائه وإرادتهم وقد أعطى رد الفعل ضد الثورة الفرنسية هذا التصور مركزًا رئيسيًا فى فلسفة أوائل القرن التاسع عشر الاجتماعية. وواجه كومت نفسه رد الفعل هذا أصلاً من جانب التقليديين من أبناء الكنيسة الكاثوليكية، أمثال بونالد ودى ميستر غير أن فلسفة هيجل الاجتماعية كان يحركها نفس الاتجاه العام فى صورة أخرى، وكانت الماركسية لا تزال تطويرًا محكمًا لها لم يكن ما أسهم به كومت اكتشافا جديدًا بقدر ما كان الأمل فى أن يحل العلم محل التأمل، وأن مفهوم المجتمع يمكن تحليله وأن قوانينه يمكن اكتشافها، وذلك بأساليب تتمشى مع قواعد البرهان التجريبى وأن العلاقات يمكن تتبعها بالتفصيل بين الأنظمة الاجتماعية والطبيعة البشرية ومن ثم فإن فلسفة كومت بمعنى آخر، لم تكن ذروة بل بداية، أى هى النقطة الوسط التى منها قد يؤرخ كل المجهود الضخم الذى بذل لإدخال الدراسات الاجتماعية داخل نطاق العلم الحديث، ولو بحثت فى هذا الضوء لاقتصر أمرها على أنها استهلت مهمة كان تعقيدها موضع الإدراك الغامض فقط، بل ولم تحقق بعد أى نجاح مثير. فتاريخها من زمن كومت حتى الآن تاريخ مشكلات جديدة وأساليب جديدة، وميادين جديدة للاستقصاء، بل وعلوم جديدة بكليتها مثل علم الأجناس الثقافى أو علم النفس الاجتماعى وكان

هذا الغرض الأساسى الذى توخته فلسفة كومت غرضًا استهوى مل بقوة لأسباب واضحة كان توسيعا لاعتقاد كان يشغل دائمًا مركزًا رئيسيًا فى المذهب الليبرالى، وهو الاعتقاد بأن العلاقات البشرية تنقاد بسهولة للفهم والتوجيه الذكيين.

إن خطة كومت العامة من أجل علم للمجتمع بدت مؤقتًا مرتبطة بفكرته الثانية، والمشكوك فيها جدًا كما اتضح، وهى أن النتيجة الرئيسية لمثل هذا العلم سوف تكون اكتشاف «قانون» يحكم نمو المجتمعات وتطورها. وكان المفروض أن مثل هذا القانون يعين خطًا عاديًا أو نمطيًا للتطور يمكن أن نتوقع من كل مجتمع أن يسير وفقا له بوجه عام، مع التسليم بقدر من إمكانية التفاوت تبعًا للأحوال وهذا النظر الساحر الذى دعاه ليون برنشفيك* «النقيصة المحبوبة» للفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر، استمد سنده من مصادر عدة مختلفة ومتباينة فى الواقع من الناحية المنطقية، وهو نظر افترضه الاعتقاد فى التقدم، وهو الاعتقاد الموروث عند مفكرى عصر ما قبل الثورة، أمثال تيرجو وكوندورسيه. وكان ضمنيًا فى صورة مختلفة فى فلسفة هيجل فى التاريخ وفى المنهج التاريخى الذى أدخلته الهيجلية فى الدراسات الاجتماعية. كان يبدو على الأقل، وكما سوف يوضح هربرت سبنسر، متعاونًا مع التطور البيولوجى الذى أصبح بعد داروين الموضوع الذى انصرف إليه القرن التاسع عشر. وتحت توجيه هذه الأفكار العديدة التى بدت مؤقتًا تتجه نحو وجهة نظر واحدة، أصبح «المنهج المقارن» منهجًا مقبولا بصفة عامة فى كل فروع الدراسة الاجتماعية تقريبًا. وعلى العموم وفيما يتعلق بالفرض الرئيسى كانت النتيجة مخيبة للآمال تمامًا، وإن مدت إلى حد بعيد نطاق المعلومات حول ضروب من التنظيم الاجتماعى والسياسى، ولعلهم قلة، إن وجدوا، من علماء الأنثروبولوجيا قد يقبلون الآن دعوى أن الثقافات تتبع فى الواقع أى خط عادى للنمو، أو أن هناك بالنسبة لما هو معروف عن أسباب التغير الاجتماعى، أى سبب يدعو إلى أن نتوقع ذلك منها(٤).

ومع ذلك، فعندما واجه مل فلسفة كوت كانت التأملات التى من هذا النوع، وبصفة قاطعة تمامًا، جزءًا من مناخ الرأى وكان مشغوفًا بأن يستكمل ويملأ فراغ فلسفة اجتماعية موروثة كان قد توصل إلى اعتبارها محدودة ومعزولة وتبعا

لذلك سلم، مع بعض التحفظات، بكل من فكرة علم اجتماعى عام والأمل فى فلسفة للتاريخ، وبرغم أنهما جاءا إليه متأخرين بدرجة لا تسمح بنسجهما مع الجدائل الفطرية الأقدم لفكره وفى كتابه «سيرة حياتى» عدد أهم النتائج التى ساقه إليها كومت و «أتباع كوليردج».

«إن العقل البشرى له ترتيب معين لتقدم ممكن حدوثه، فيه لابد لبعض الأشياء أن تسبق غيرها، وهو ترتيب يمكن لحكومة أو مصدرى الأوامر العامة أن يعدلوه إلى حد ما ولكن ليس إلى حد غير محدود:

إن كل مسائل الأنظمة السياسية نسبية وليست مطلقة، وإن مراحل مختلفة للتقدم «سوف» لا يكون لها فقط، بل ينبغى أن يكون لها، أنظمة مختلفة: إن الحكم يكون دائما فى أيدى، أو منتقلا إلى أيدى، أية سلطة تكون الأقوى فى المجتمع، وإن ماهية هذه السلطة لا تتوقف على الأنظمة، بل إن الأنظمة هى التى تتوقف عليها: إن أية نظرية أو فلسفة عامة للسياسة تفترض نظرية سابقة للتقدم البشرى، وهذا هو نفس الشىء بالنسبة لفلسفة التاريخ»[٥].

قد يتطلب كتابة تفسير كامل على هذه الجملة، تعليقا على جزء جوهرى من الأخلاقيات التطورية والسوسيولوجية التطورية بالنصف الثانى من القرن التاسع عشر، والتى كان الكثير منها قد عولج من وجهة نظر فلسفة اجتماعية ليبرالية مستمدة من مل وجرين[٦] وفى ذلك المعنى كان فكر مل يشكل برنامجا ومنهجا كانت الليبرالية تدعى دائمًا أنها تستند إلى أساس تجريبى، ولكن التجريبية كانت قد فهمت على أنها تعنى سيكولوجية فردية خرجت من «طريق الأفكار الجديد» الذى اعتبره لوك فراسة كتابه «مقال» الأصلية. والآن ظهر أن سيكولوجية فردية لم تكن كافية ولكن يجب أن تكملها دراسة للأنظمة الاجتماعية وخاصة نموها وسوف يظل المنهج تجريبيًا ولكن التجريبية تكون على مستوى أوسع بكثير. ومن ثم كان للبرنامج مجال فسيح، ومن المؤكد أن تصور مل لما يتضمنه كل ذلك كان يسيرًا. فإذا كان للعقل «نسق معين لتقدم ممكن» فلابد وأن يكون فى الإمكان عن طريق الاستقراء التاريخى إظهار ماهية هذا النسق. وإذا كانت هناك «مرحل مختلفة من التقدم البشرى» فلابد وأن يكون فى الإمكان أيضا إظهار تطور

للأفكار الأخلاقية ونمو للأنظمة الاجتماعية التى يجرى فيها التعبير عن الأفكار الأخلاقية وأخيرًا، لابد وأن يكون ممكنا بعقد المقارنات الواسعة النطاق، إظهار أن نمو العقل مرتبط بتقدم المدنية ولو كان كل ذلك قد تحقق لأمكن بالتأكيد إذن إثبات أن الليبرالية اعتمدت على «نظرية للتقدم البشرى»، أى إنها كانت ذروة التطور السياسى وجماعه ففى أوربا القرن التاسع عشر كان فى الإمكان، بل وربما كان من المقبول ظاهريًا، توقع أن تتحرر الأنظمة السياسية فى كل مكان عن طريق عملية من التطور المتدرج وحتى الآن لم يكشف الاستقصاء الأنثرولولوجى عن الصعوبات، ولا نقول المغالطات، التى كانت تكمن فى المنهج المقارن.

وبرغم ضآلة ما يكون مل قد تنبأ به من هذا المشروع الطموح عندما كتب الفقرة المقتبسة فى سنة ١٨٧٣، فإنه أدرك فكرتين كانت كلتاهما سليمة وهامة. كانت الأولى اعتماد الأنظمة السياسية على الاجتماعية، وكانت الثانية طبيعة المجتمع السيكولوجية. وكانت النقطة الأولى تطابق نقده العام لليبراليين القدامى بأنهم غفلوا عن مدى إمكان انطباق القوانين العامة للسيكولوجية الفردية على مجال واسع من الأنظمة والظروف التاريخية. وهكذا فى الفقه فسروا السيادة بأنها «عادة من الطاعة» فحسب لأشخاص معينين، وفى الاقتصاد أخطأوا، كما اعتقد مل، إذ عزوا أساليب مجتمع رأسمالى إلى ضرورات سيكولوجية غير قابلة للتغيير كان مل فى مقاله «عن الحرية» قد أبدى ضمنا نفس الانتقاد بأن اعتبر الحكم الليبرالى يتوقف على احترام اجتماعى وأخلاقى للشخصية الفردية. إن وعى المجتمع والإحساس بأن سلوك الفرد يكون دائمًا من بعض الوجوه ذا طابع اجتماعى، كانا فى الحقيقة خاصية هامة لفكر مل، حتى وإن لم يكن دائمًا قد رأى بوضوح مبلغ ما يعنيه هذا. أما الفكرة الرئيسية الثانية وهى أن علم النفس (بدلا من علم الأحياء) هو العلم الأساسى للسلوك الاجتماعى، فكانت فكرة اختلف فيها مل عن كومت ومن هذه الناحية تمسك بالوضع الذى كان سائدًا دائمًا فى الدراسات الاجتماعية الإنجليزية ربما كان استنتاجه حددته جزئيًا حقيقة أن فكره تشكل قبل أن يكون التطور البيولوجى عاملاً يجب أخذه فى الاعتبار، ولكنه كان سليما على أى حال وكانت محاولة ربط التطور الاجتماعى

والأخلاقى بالتطور العضوى مباشرة، خطأ أدى إلى الخلط بينهما، على ما أوضحت فلسفة سبنسر التطورية. ومن ناحية أخرى من المستحيل أن نرى كيف أن مل استطاع تفسير «الترتيب المعين لتقدم ممكن» الذى نسبه إلى العقل، عن طريق السيكولوجية الترابطية التى اعتنقها دائمًا؛ ذلك لأن ترابط الأفكار كان يعنى أساسًا أن العملية الوحيدة المطلوبة لتفسير التطور العقلى هى تكوين العادات، وأن أية أفكار تربط بينها العادة لا تتوقف على العقل ولكن على الظروف وعند هذه النقطة أيضا فإن أى تطور فعال لفكر مل كان ينبغى أن يتضمن إعادة بناء شاملة له.

ولقد أدرج مل فى كتابه «المنطق» قسما خاصًا هو الكتاب السادس، يعالج المنهج العلمى فى الدراسات التاريخية. إن مجرد إدراج الموضوع فى كتاب عن المنطق يتناول بصفة خاصة مناهج البحث للعلوم الطبيعية الاستقرائية كان أمرًا له مغزاه؛ فقد أوضح الحاجة التى أحس بها مل إلى توسيع مجال الدراسات الاجتماعية، وجعل مناهجها أكثر صرامة، وعلى الأخص إعطاءها مكانًا علاوة على العلوم الطبيعية. إنه اتخذ بوجه عام ، الموقف بأن منهج العلوم الاجتماعية تضمن استخدامًا مزدوجا للاستقراء والاستنباط وهو منهج كان صحيحا بغير شك ولكنه لم يميز الدراسات الاجتماعية عن الموضوعات الأخرى. وكان هذا الاستنتاج فى آن واحد تنازلا للانتقادات الموجهة إلى النهج الاستنباطى الذى اتبعه الراديكاليون الفلسفيون، وإعادة تأكيد لضرورة وإمكان تبرير هذا النهج. وكان ماكولاى قد طبع فى عام ١٨٢٩ فى «مجلة أدنبره» مقالا يتسم بالازدراء نوعًا، عن كتاب جيمس مل «مقالات عن الحكم»، هاجم فيه الكتاب بسبب منهجه العقلى إلى حد كبير، واتخذ على ما يظهر الموقف بأن علم السياسة ينبغى أن يكون تجريبيًا خالصا ولقد نبذ مل فى كتاب «المنطق» كلا الرأيين القاصرين، وذلك لصالح رأى استخدم كلا من الاستنباط والاستقراء. وأكد أن السياسة تتطلب قوانين سلوك سيكولوجية لا يمكن أن تستند إلا إلى الاستقراء، ولكن تفسير الأحداث السياسية يجب أن يكون استنباطيًا إلى حد بعيد، حيث إن تفسيرها يعنى ردها إلى علم النفس. واتبع مل نفس الخط من الجدل فى محاولة

جعل نهجه متفقا مع نهج كومت فسلم بإمكانية تأسيس بعض قوانين التطور التاريخى استقرائىً، ولو ببعض آثار من النزوع إلى الشك فى مدى هذا النهج وحقيقته، ولكنه ظل يعتبر مثل هذه القوانين قابلة للتفسير باستنباطها فقط من علم النفس ومن ثم كانت النتيجة العامة التى وصل إليها مل هى أن هناك طريقتين تتبعان فى الدراسات الاجتماعية وينبغى أن تكمل كل منهما الأخرى وسمى الأولى المنهج الاستنباطى المباشر الذى يخصه شخصيًا، والأخرى المنهج الاستنباطى غير المباشر الذى نسبه إلى كومت.

هربرت سبنسر

لقياس حالة النظرية الليبرالية فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر، يكون ممتعا ومفيدًا على السواء أن نقارن فلسفة مل بفلسفة هربرت سبنسر. كان معترفا بوجه عام أن الرجلين أهم شراح فلسفة الليبرالية السياسية والتقليد الفلسفى البريطانى المحلى وكانت أصول كليهما الفكرية فى الراديكالية الفلسفية لم يكن ذلك فى حالة سبنسر واضحا تمامًا كما فى حالة مل، وذلك بسبب أنه وضع فى قلب فلسفته الفكرة الجديدة عن التطور العضوى. ومع ذلك كانت جميع أفكار سبنسر الأخلاقية والسياسية الهامة مستمدة من مذهب المنفعة ولم تعتمد اعتمادًا منطقيًا وثيقا على علم الأحياء أو التطور. فقد نشر كتابه «الستاتيكية الاجتماعية» قبل كتاب داروين «أصل الأنواع» بتسع سنوات، وكان علم الأخلاق التطورى الذى طلع به سبنسر فيما بعد، ينحصر إلى حد كبير فى إنشاء روابط سيكولوجية تأملية بين اللذة والبقاء البيولوجى. إن رجوع كل من مل وسبنسر إلى الراديكالية الفلسفية، ومع ذلك اختلف كل منهما اختلافا واسعا جدًا عن الآخر، هذه الحقيقة تعزز الاستنتاج الذى توصلنا إليه فى الفصل السابق بأن ثمة عرقين من الفكر كانا قد ارتبطا بصورة مفككة فى تلك الفلسفة كان مل على العموم الخلف الفكرى لبنتام، أى تجريبيًا، وضع القليل من القيود بداهة على الوظائف الاجتماعية للتشريع ونقل سبنسر إلى الشطر الأخير من القرن التاسع عشر، تقليد الاقتصاديين الكلاسيكيين العقلانى. واستخدم التطور لإعادة بناء نظام لمجتمع طبيعى فيه تفصل بين الاقتصاد والسياسة حدود طبيعية. ومع ذلك فإن

جزءًا كبيرًا مما أسهم به كل من سبنسر ومل فى الفلسفة الاجتماعية كان البحث عن صلات فكرية جديدة وتحطيم عزلة الليبرالية القديمة. وكان هذا فى حالة سبنسر ينحصر فى ربطها بعلم الأحياء وعلم الاجتماع وبالتطور البيولوجى والاجتماعى.

كانت فلسفة سبنسر التركيبية نسقا مدهشا من المذهب العقلى فى القرن التاسع عشر (شاملا كل مجال المعرفة من علم الطبيعة إلى علم الأخلاق) أنتجه خلال خمسة وثلاثين عامًا وفى عشرة مجلدات وبناه بدون إجراء تغيير هام فى التصميم بين البرنامج المرسوم، والمجلد الختامى. وليس ثمة شبيه به يمكن العثور عليه بسهولة، بخلاف مذاهب القانون الطبيعى الكبرى التى ازدهرت فى القرن السابع عشر، والواقع أن صلات القربى الفكرية بين هذه المذاهب وفلسفة سبنسر وثيقة. كانت النسخة المجددة «للطبيعة» فى نظر سبنسر هى التطور وأخذ من علم الأجنة لفون باير قانون التفاضل والتكامل، «من تجانس مفكك غير محدود إلى تغاير متسق محدود»، وجعل منه مبدأ كونيًا يتجلى فى آلاف من موضوعات البحث مع الاحتفاظ بهوية النمط. وإذا افترض سبنسر، «تغير المتجانس» اضطلع بالمهمة المذهلة وهى «استنباط» التطور العضوى من المحافظة على الطاقة. ومن هذه البداية تدرج المذهب على التوالى إلى مبادئ علوم الأحياء والنفس والاجتماع والأخلاق. فمع التجاوز عن دوامات موقوتة من «الانحلال»، فإن الطبيعة تسير فى خط مستقيم من الطاقة إلى الحياة، ومن الحياة إلى العقل، ومن العقل إلى المجتمع، ومن المجتمع إلى المدنية، وإلى مدنيات على درجة عالية من التمايز والتكامل.

لا يكاد يحتاج الأمر إلى القول بأن هذا النوع من «العمل الدال على البراعة» المنطقية، لم يكن جديرًا بالذكر من أجل دقته العلمية البالغة ولا من أجل قوة حجة استنتاجاته لقد كان فى أيامه إلى حد كبير تبسيطًا ناجحًا مذهلا، وعانى مصير التبسيطات البالية فمن ناحية، كان يمثل عصره حتى وإن حاولت قله من المفكرين تركيبا فلسفيًا على هذا القدر من الاتساع. وكان تطور سبنسر نسخة أخرى من فلسفة التاريخ السابق الإشارة إليها وعبرت مرة أخرى عن الأمل فى أن

نمو المجتمع قد يوفر معايير واضحة للمراحل الدنيا والعليا من التطور يمكن بها تمييز المبتذل من الملائم، واللائق من غير اللائق، وبالتالى الطيب من الردئ ولقد اتخذ هذا الأمل عند سبنسر المظهر الدال على أن وراءه حقيقة التطور العضوى الراسخة، نظرًا لأنه جعل التحسين الأخلاقى يبدو فحسب امتدادًا للمفهوم البيولوجى عن التكيف. وظهرت الرفاهية الاجتماعية كأنها متعادلة مع بقاء الأصلح كان هذا التركيب للأفكار، بالإضافة إلى ما تضمنه من نواحى الغموض المنطقى الكثيرة، مصدر خلط علمى خطير وكان الطريق الوحيد الذى استطاع سبنسر أن ينتقل فيه من التكييف البيولوجى إلى التقدم الأخلاقى هو أن يفترض أن السلوك الذى له قيمة من وجهة نظر المجتمع يترجم بمجرد أن يرسخ كعادة أخلاقية، إلى تغييرات تشريحية تنقل بطريق الوراثة هذا الاعتقاد الذى ظل سبنسر نصيرًا له طول حياته، لم يكن فقط بغير أساس من الناحية البيولوجية بل كان مصدر خلط لا ينتهى حول طبيعة الثقافة والتغيير الاجتماعى ومع ذلك، فعندما يقال كل هذا عن نقائص فلسفة سبنسر يجب أن يظل من الإنصاف أن نضيف أنها أسهمت فى إحداث تغييرات مهمة فى الدراسات الاجتماعية، دون إشارة تمامًا إلى صحة نتائج معينة. فقد أدخلت علم النفس فى علاقة مع علم الأحياء، وكان هذا خطوة أولى نحو هدم دوجماتيقية السيكولوجية الترابطية القديمة. كما أدخلت السياسة والأخلاق فى محيط الاستقصاء السوسيولوجى والأنثروبولوجى، وبالتالى فى محيط التاريخ الثقافى وكان عصر الفلسفة التركيبية أيضا عصر العمل الأكثر أصالة وأهمية من الناحية العلمية الذى قام به ا. ب. تايلور، و ل . هـ مورجان(٧) . لقد هدم سبنسر، مثل مل، ولو بشكل مختلف، العزلة الفكرية التى عاشت فيها الفلسفة المنفعية القديمة والدراسات الاجتماعية بصفة عامة، يجعلها جزءًا من المجال الواسع للعلم الحديث ومن هذه الناحية كان لفلسفته فى زمانها، مثل فلسفة كومت، أهمية فكرية عميقة.

ومن جهة أخرى، كانت فلسفة سبنسر السياسية رجعية فحسب، فقد ظل راديكاليًا فلسفيًا بعد أن كانت الراديكالية الفلسفية قد هجرت منذ جيل وزودته نظرية التطور بمفهوم مجتمع «طبيعى»، وانتهى الأمر بهذا إلى أن يكون نسخة

جديدة فقط من مذهب الحرية الطبيعية القديم. كان الاستنباط يشكل بعض الصعاب، إذ قد يبدو أن التطور قد يجعل الدولة، شأنها كالمجتمع، أكثر تعقيداً وأكثر تكاملا، فى حين كان على سبنسر أن يبرهن على أن مجتمعنا أصبح أشد تعقيداً قد يدعم دولة بسطت نفسها بحيث لم يعد لها وجود بالفعل وحل التناقض بافتراض أن أغلب الوظائف التى تمارسها الحكومة انبثقت فى مجتمع عسكرى وأن الحرب قد تصبح شيئا باليا فى مجتمع يأخذ بأسباب التصنيع. ومن ثم ظن أنه كلما زاد التصنيع زاد أكثر فأكثر ما يترك للمشروع الخاص. الواقع أن نظرية سبنسر فى الدولة كانت إلى حد بعيد جداً بمثابة قائمة بالوظائف التى ينبغى للدولة أن تتخلى عنها، إذ كانت هذه الوظائف قد افترضتها فى المقام الأول بعض «خطايا المشرعين» التى لا تحصى، أو قائمة بالوظائف التى سوف تصبح بتقدم التطور غير ضرورية. فأغلب التشريع فاسد لأنه يشوه الكمال الذى تميل الطبيعة إلى إنتاجه عن طريق بقاء الأصلح، وسوف يصبح كل التشريع باليا بالفعل كلما اقترب التطور من أن يكيف الفرد تماماً مع المجتمع ومن ثم عارض سبنسر باستمرار فى كل تنظيم للصناعة، بما فى ذلك اللوائح الصحية أو ما تتطلبه وسائل الأمان، وكل أشكال الإحسان الذى تقدمه الدولة وتقديم الدولة المساعدة للتعليم. والواقع أنه اقترح فى كتابه «الاستاتيكية الاجتماعية» أن الدولة ينبغى أن تحول دار صك النقود وهيئة البريد إلى المشروع الخاص.

إن فلسفتى مل وسبنسر إذ تؤخذان معا، تركتا نظرية الليبرالية فى حالة من تشوش لا يمكن فهمه. فقد أعاد مل صياغة فلسفته بطريقة أوحت بأنه لم يبتعد بشكل هام عن مبادئ أبيه ومبادئ بنتام، ولكنه أحاط النتائج بتحفظات جعلتها لا تدعم إلا قليلا أو لا تدعم إطلاقا ما كان يعتبر دائماً الخط المميز للسياسية الليبرالية، وهو تقييد رقابة الحكومات، وتشجيع المشروع الخاص، وتوفير أوسع مدى ممكن لحرية التعاقد. أما سبنسر فإنه على العكس خلع على الليبرالية فلسفة جديدة أعلنت أنها تعتمد على اكتشاف علمى لم يسبق أن عرفه أى جيل قبل جيله، ولكن الفلسفة الجديدة انتهت إلى أن توحى بشكل أكثر جموداً عن ذى قبل، بسياسة كان الليبراليون العمليون الذين لم يكونوا مهتمين بشكل سافر

بالاتساق المنطقى، قداكتشفوا من قبل أنها تحتاج إلى تعديلات جوهرية. وفى كلتا الحالتين بدا المثل الفرنسى ينطبق عليهما: «كلما تغير هذا، أصبح الشىء على ماهو عليه»، فالليبرالية بدت مجموعة من صيغ لم تعد تعنى ما كان يظن دائمًا أنها تعنيه، ومجموعة من سياسات لم تتطابق مع أية صيغ على الإطلاق. ومع ذلك كانت ثمة حقيقتان واضحتان لأى شخص صافى التفكير وذى ميول ليبرالية كانت إحداهما أن منح حق الاقتراع وتنظيم العمل كانا بمثابة منح سلطة سياسية لطبقة لم يكن لديها العزم على أن تتقبل بغير نضال ما يعلنه أى شخص من أن مستوى معيشتها محدد بصفة دائمة عندمستوى الوجود والتكاثر، وبدون أسباب الراحة التى كان النظام الصناعى ينتجها بكميات أكبر على الدوام وكانت الأخرى أن الرأى العام ـ سواء لأسباب أخلاقية أو دينية أو إنسانية ـ كان على استعداد لتشجيع وتدعيم هذا المطلب إن جيلا جديدًا من الليبراليين، أمام عينيه النتائج المترتبة على نظام صناعى غير منظم، لم يكن على استعداد للإذعان إلى الاعتقاد بأن ليس للحكم سوى دور سلبى يلعبه فى جعل الناس أحرارًا، وكان هذا النوع من التفكير هو الذى جعل چون ستيوارت مل، برغم قصور فلسفته الصورية، أكثر الليبراليين إقناعا فى الفترة الوسطى من القرن التاسع عشر. إن ما كان واضحا أن الأمر يحتاج إليه هو إعادة دراسة الفلسفة التى ساندت مثل مجتمع ليبرالى ووظيفة حكومة ليبرالية فيه.

تنقيح المثاليين لليبرالية

تم إنجاز هذا التنقيح لليبرالية فى العقدين التاليين لعام ١٨٨٠ على أيدى المثاليين من أبناء مدرسة أكسفورد والذين كان توماس هل جرين أهم ممثل لهم، على الأقل فى الفلسفة السياسية. وفى الولايات المتحدة كان ثمة حركة مشابهة ومتصلة فى الفلسفة كان أشهر ممثل لها جوزيا رويس؛ أما برجماتية چون ديوى فكانت تطورًا حدث فيما بعدمن مثالية ثابرت على مذهبها الليبرالى ولكنها نبذت ميتافيزيقيته. وباستثناء ديوى كانت هذه المجموعة من المفكرين والمترابطة بغير نظام، توصف عادة بالهيجليين الجدد، وإن لم يرتبط أى معنى دقيق جدًا بهذا الوصف أبدًا فالمؤكد أن أحدًا منهم لم يعتبر الديالكتيك أبدًا أداة دقيقة للتحليل

المنطقى كما تصوره هيجل ومن بعده ماركس، وما من أحد منهم سلم بما فى نظرية هيجل السياسية من نزعة دكتاتورية. وإذا كان البعض قد مالوا نحو المذهب المحافظ على خلاف الليبرالية، فقد كان لا يزال مذهبا محافظا لا تساوره شكوك بشأن الأنظمة السياسية التمثيلية، وكان أكثرهم تطرفا لا يستشعرون أى ميل نحو نظرية صراع الطبقات كنظرية ماركس. إن ما ربط فلسفتهم الاجتماعية بفلسفة هيجل كان أساسًا الفكرة العامة جدًا من أن الطبيعة البشرية اجتماعية فى أساسها فمثالية مدرسة أكسفورد كانت الذروة الغامضة من المؤثرات الفكرية التى جاءت من خارج التقليد التجريبى البريطانى، ولا سيما من الفلسفة الألمانية بعد كانت، وكان ذلك قد ارتبط بأسماء كولردج وكارليل ولكن كان ثمة فرق واحد هام فهذه المثالية المبكرة، بسبب كونها إلى حد كبير نقدًا للنظام الصناعى ونتائجه الاجتماعية، لم تكن أبدًا ليبرالية فى نظرتها السياسية وإذن يمكن وصف ما حققه جرين بأنه انعكاس مزدوج للموقف. فهو من جهة كسب لليبرالية حركة فكرية قدر لها أن تسيطر على الفلسفة الأنجلو ـ أمريكية طيلة جيل كامل عند مستهل القرن ومن جهة أخرى نقح الليبرالية حتى تواجه الاعتراض الصحيح بأنها، كبيان متحيز للمصالح الطبقية، كانت تدافع عن تصور للحرية وصل فى الواقع إن لم يكن من حيث المقصد، إلى حد التغاضى المتهور عن الاستقرار والأمن الاجتماعى وكان على هذا التنقيح إلى حد كبير أن يجعل التحفظات التى فسر بها مل فى الواقع فردية وأنانية ليبرالية بنتام، منسقة وواضحة.

كان غرض المثالية الرئيسى إعادة بناء مذهب للفلسفة على حين كان الغرض المتعلق بتوجيه حركة سياسية عرضيا وإذ ننظر إليها بعد ذلك، يكون من السهل أن نرى أن إنجازها الرئيسى فى الفلسفة كان انتقاديًا(٨). لقد حررت الفكر البريطانى مرة واحدة وإلى الأبد مما كان قد أصبح تقليدًا مرهقا: السيكولوجية الترابطية وما يظن أنها تنطوى عليه من معان بالنسبة للمنطق وفى علم الأخلاق نظرية اللذة والألم فى تفسير الدوافع والقيمة مع ما تتضمنه من معان بالنسبة إلى الفلسفة الاجتماعية مستمدة من المذهب الفردى. وبالنسبة للأخيرة طور

المثاليون انتقاد الفردية وجعلوه ترابطا، وهو الانتقاد الذى بدأ بنظرية روسو فى الإرادة العامة، والذى وجدوه أكثر إحكاما فى نظرية الحرية لهيجل ومن ثم كانت المشكلات الفلسفية الرئيسية التى واجهت المثالية هى طبيعة الشخصية الفردية، وطبيعة التجمع الاجتماعى، والعلاقة بين الاثنين. وكان غرضها إيضاح أن الشخصية الفردية «تتحقق» بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع فمشكلاتها كان يجرى تصورها فى ضوء التحليل المنطقى والبناء الميتافيزيقى الذى كان مسئولا عن بعض قوة المثالية وعن الكثير من ضعفها فمن جهة كانت نقدًا فعالا بدرجة طيبة لشكل من دوجماتيقية آلية كان مألوفا فى العلوم منذ خمسين عامًا أكثر مما هو عليه الآن ومن جهة أخرى تحركت حجة المثالية على مستوى عال من التجريد غالبا ما حال بينها وبين فرض تأثيرها الواجب إما على العلماء وإما على أشخاص يشتغلون أصلا بالسياسة. كانت المثالية تميل دائمًا إلى أن تكون فلسفة أكاديمية وأن يوضح أمرها بمصطلحات مربكة ومصبوغة بالصبغة الألمانية، جعلتها خفية ومع ذلك، كانت مشكلتها الرئيسية - الاعتماد المتبادل بين بنيان الشخصية والبنيان الثقافى «لبيئتها» الاجتماعية - مشكلة تزايدت أهميتها باطراد فى كل مجال الدراسات الاجتماعية لقد كانت المثالية الأداة التى من خلالها تطورت إلى سيكولوجية اجتماعية وتعدت على تصور محسوس بدرجة أكثر، لمجتمع ليبرالى.

وثمة ظروف خاصة جعلت دراسة الفسلفة ت. هـ . جرين صعبة فقد توفى صغيرًا نسبيًا. وكانت الكتب الوحيدة التى أكملها ونشرها تشير بالجهد إلى أية مسائل سياسية أو مسائل اجتماعية معينة فكتاب «محاضرات فى مبادئ الالتزام السياسى» عبارة عن محاضرات له جمعت وحررت بعدوفاته من مذكراته ومن مذكرات طلبته. وفضلا عن ذلك كانت تجربة جرين الشخصية أكاديمية فى الأغلب، وإن عنى طوال حياته برفع مستوى التعليم الثانوى ولم تكن له تقريبا دراية مباشرة بالمشكلات الاجتماعية التى خلقها التصنيع وإن استطاع ملاحظة شىء من آثاره غير المباشرة فى العمال الزراعيين، وتعتبر تعليقاته عليها دائمًا بعيدة قليلا وعلى ذلك كان تأثير جرين المباشر يكاد يقاس كله بما كان لتدريسه

من تأثير فى طلبته، وبينما كان ذلك كبيرًا جدًا فإنه كان يمكن «بالجهد» أن يستدل عليه من كتاباته المنشورة ففى أساسه إحساس قوى بالجور الأخلاقى الذى يوقعه مجتمع حبس الطيبات عن شرائح كبيرة من أعضائه، وهى طيبات بعضها مادى ولكن أغلبها روحى، خلقتها ثقافة ذلك المجتمع. وكما قال جرين ذات مرة، إن «الساكن الذى يعانى من نقص التغذية فى أحد أحواض لندن، لا يكاد يكون له فى حضارة إنجلترا نصيب يزيد عما كان لعبد فى حضارة أثينا». كان هذا الشعور من بعض الوجوه، مشابهًا للشعور الذى دفع مل إلى نبذ اقتصاد تنافسى، ولكنه كان مختلفا أيضا فقد كان ى علم أخلاق جرين، وفى المثالية بصفة عامة، عنصر دينى لم يكن له نظير فى مذهب المنفعة، كما أن جرين لم يفكر فى الحرمان باعتباره اقتصاديًا أصلا. كان يشعر أن الفقر المدقع يحتمل أن يجر فى أذياله قدرًا من الانحطاط الخلقى فالمشاركة الأخلاقية الكاملة فى حياة اجتماعية كانت فى نظر جرين الشكل الأسمى من التطور الذاتى، وكان خلق الإمكانية لمثل هذه المشاركة هو الغاية من مجتمع ليبرالى لم يكن هيجل مصدر هذا الاعتقاد من جانب جرين. فقد كان الاعتقاد يمثل من جهة فهمه للأخوة المسيحية، ويمثل من جهة أخرى تصورًا ذا طابع متحرر للمواطنة الإغريقية، لا يحتفظ به لقلة مميزة كما فى أرسطو، وإنما يصبح فى متناول كل الناس ومن ثم كانت السياسة فى جوهرها بالنسبة لجرين، أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقى ممكنا.

«إننا نقنع بسن تشريع يقضى بأن إنسانا لن يستغله غيره من الناس كوسيلة ضد إرادته، ولكننا نترك الأمر للمصادفة تقريبًا إذا ما كان أو لم يكن صالحًا لأن يشغل أية وظيفة اجتماعية، ولأن يسهم بأى شىء فى الخير العام ولأن يقوم بذلك بحرية»[٩].

إن أرسخ بيان أعلنه جرين عن ليبراليته على الإطلاق، كان فى محاضرة ألقاها فى سنة ١٨٨٠ بعنوان «التشريع الليبرالى وحرية التعاقد»[١٠]، وكان الداعى إليها اقتراح لجلادستون بتنظيم العقود بين المستأجرين وملاك الأراضى الإرلنديين. وطرح هذا المشروع سؤالا كان، كما قال جرين، قد تكرر ظهوره فيما يتعلق بالتشريع الليبرالى: إنه يدعى كونه ليبراليًا ومع ذلك يقتضب حق التعاقد.

وكانت السياسة الليبرالية المبكرة بوجه عام متبعة القاعدة بأن حرية التعاقد ينبغى، من أجل التقليل من التقييد القانونى، مد نطاقها بالقدر الذى يتمشى مع النظام العام والأمن فهل الليبرالية إذن متناقضة فى اتباع سياسات متعارضة فى حالات مختلفة؟ واضح أن الإجابة على السؤال يجب أن تكون بالإيجاب إذا كان الموقف الذى اتخذه بنتام صحيحا، وهو أن كل تشريع هو فى حقيقته تقييد للحرية، وأن الحرية تكون دائمًا أعظم حيث القانون لا ينظم علاقة ما، وإنما تترك للاتفاق الاختيارى بين الأطراف.

ولكن موقف بنتام، كما قال جرين، افترض ضمنا أن القانون هو القيد الوحيد على الحرية، ولا يصدق هذا إلا إذ كان تعريف الحرية يجعلها بطريقة تحكمية متطابقة مع انتفاء التقييد القانونى وفى مقابل هذا التصور الذى سماه جرين «حرية سلبية» وضع تعريفا «إيجابيًا»: الحرية «قوة إيجابية أو قدرة على عمل أو التمتع بشىء ما يستأهل عمله أو التمتع به»، ولذلك يجب ألا تتضمن الحرية إمكانية قانونية فحسب، بل وإمكانية فعلية لتنمية القدرات البشرية، فى ضوء الظروف القائمة، وهى قدرة متزايدة بصورة حقيقية من جانب الفرد على المشاركة فى الطيبات التى أنتجها مجتمع ما، وقدرة متوسعة على الإسهام فى الخير العام قد تكون حرية التعاقد وسيلة لهذه الغاية، وإذا كان الأمر كذلك، فإنها تعتبر خيرًا ولكنها ليست غاية فى ذاتها فمثلا فى الحالات التى تكون قدرة صاحب العمل والمستخدم على المساومة متفاوتة بشكل فادح، فإن هذه الحرية تقتصر على أن تجعل الأسلوب السائد فى المهنة هو أسلوب أقل أصحاب الأعمال مراعاة لوازع الضمير فحرية المستأجر الإرلندى فى التعاقد مع مالك أرضه تصبح مجرد إجراء شكلى حينما يعنى طرد المستأجر الموت جوعا. وفى أمثال هذه الحالات يقيم جرين الحجة على أن الإجبار الفعلى الذى يمكن لصاحب العمل أو مالك الأرض أن يمارسه فى ظل الشكل القانونى للتعاقد، يكون فى الواقع أشد ظلما إلى حد بعيد وأكثر تدميرًا إلى حد بعيد للحرية الفعالة من الإجبار القانونى الذى تمارسه الدولة حينما تقتضب حق التعاقد من أجل حماية الطرف الأضعف. وأكد جرين أن اختيار السبيل الأخير لا يعتبر قلبا للسياسة

الليبرالية؛ ذلك أن القانون اعترف دائمًا بأن بعض العقود مدمرة للخير العام، ومن ثم يقتضى الأمر منعها باعتبارها مضادة للسياسة العامة، وليس ثمة ماهو ليبرالى فى إدراج عقود أخرى فى هذه الفئة إذا كانت هى أيضا تعرض مصالح عامة للخطر، كالصحة العامة أو المستوى اللائق من التعليم العام.

كانت حجة جرين فى هذه المحاضرة تحليلا لافتا للنظر، على نطاق محدود، للأغراض الليبرالية التى يتوخاها التشريع. إنها أظهرت حقيقة أن النظرية الليبرالية فى الماضى كان يحكمها إلى حد كبير غرض خاص يرمى إلى إلغاء تشريع عتيق وبال، وأكدت بقوة مفحمة أن الليبرالية لا يمكن أن توضع باستمرار على أساس ضيق بهذا الشكل. فالسياسات الليبرالية لابد وأن تكون مرنة لمواجهة تغيرات الظروف، وإذا كانت هذه السياسات ليبرالية بصورة صادقة فلابد أن تسترشد دائمًا بالأغراض الأخلاقية. إنها فى جوهرها مجهود يبذل لفتح طريق إنسانى للحياة أمام عدد أكبر من الأشخاص ومن ثم استدل على أن فى قلب الفلسفة الليبرالية فكرة خير عام أو رفاهية إنسانية عامة يمكن أن يشارك فيها كل فرد وتوفر معيارًا للتشريع وهذا المعيار لا يمكن أن يكون الحرية الفردية وحدها، أو أقل ما يمكن من القيد القانونى على الاختيار الحر، لأن الاختيار الحر لابد وأن يمارس دائمًا فى موقف ما، وبعض المواقف تكون بحيث تهبط بالاختيار وتحعل منه سخرية الاختيار يعنى الفرصة، والفرصة تعنى مجتمعا لا يتجاوز فى القمع ما تدعو إليه الحاجة وذلك فى بنيانه القانونى والسياسى أو فى بنيانه الاقتصادى والاجتماعى فالحرية فى الحقيقة تصور اجتماعى بقدر ماهى تصور فردى؛ إنها تشير فى آن واحد إلى صفة لمجتمع وصفة للأشخاص الذين يتكون منهم مجتمع. ومن ثم فمن المستحيل أن تكون حكومة ليبرالية بمجرد وقوفها موقف المتفرج والامتناع عن سن التشريعات، أو أن يظهر مجتمع ليبرالى إلى الوجود عن طريق القصور السياسى فحسب، إن جاز القول إن وظيفة حكومة ليبرالية هى دعم وجود مجتمع حر، وبينما لا تستطيع الحكومة أن تحمل الناس بالقانون على التزام الأخلاق، فإن فى إمكانها إزالة الكثير من العوائق التى قد تقف فى طريق تنميتهم الأخلاقية. لقد كانت فلسفة جرين الأخلاقية والسياسية

صياغة محكمة وتعزيزًا لهذه الأفكار التى طبقتها محاضرته عن التشريع الليبرالى على حالة معينة كان يعالجها.

كان المبدأ الرئيسى فى علم أخلاق جرين تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التى هو عضو فيها. وكما عبر عن الأمر فإن «الذات ذات اجتماعية» وكان يعنى بهذا بقدر ما كان يمكن أن يعنيه أرسطو، أن أرقى شكل للمجتمع هو الشكل الذى يرتبط يه الند بالند، ويكون فيه الرباط الذى يحفظ تماسك المجتمع هو ولاء الأعضاء للمجموعة وأغراضها. وفى الوقت نفسه فأن يكون الفرد عضواً فى هذه المجموعة، ويشارك فى عملها ويكون له دور هام يلعبه فيها، هو فى آن واحد شرط تحقيق شخصية فردية متكاملة وأعلى رضًا يمكن أن يظفر به إنسان. واعتد جرين أن أية مجموعة اجتماعية، فى حدود معينة هى من هذا النوع وليس فى استطاعة ـ حتى أكثر الحكومات قوة وأكثرها استبدادًا ـ أن تربط مجتمعا بعضه ببعض بطريق القوة المحضة؛ وإلى هذا الحد كانت هناك حقيقة محددة فى الاعتقاد القديم بأن الحكومات تنشأ بالرضا. وقال جرين إن الحكم يعتمد على الإرادة لا القوة؛ لأن الرباط الذى يربط إنسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس العقوبات التى ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى. إن الحجة القاطعة فى الدفاع عن مجتمع ليبرالى هى أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة البشرية، الذى يعتبر فى نفس الوقت باعثا أخلاقيًا، وتحاول أن تحققه فى شكل مناسب للمعنى المثالى الكامل للأخلاقية وهذا المثل الأعلى يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع كأنداد من الناحية الأخلاقية، وأن يعامل بعضهم بعضا باحترام، وأن يكونوا جميعا أحرارًا فى أن يفكروا لأنفسهم، وفكرهم وأعمالهم توجهها وتحكمها المسئولية الأخلاقية الكاملة ولهذا السبب ينبغى أن يقلل القمع إلى أدنى حد، وليس هذا أصدق على القمع الذى تمارسه الدولة منه على أى شكل يكون من أثره أن يجعل الأشخاص أقل من فاعلين أحرار أخلاقيين ففى نظر جرين كما فى نظر كانت، يكون مجتمع من الأشخاص «مملكة من الغايات» يعامل كل واحد فيه كغاية وليس كوسيلة فحسب ولما كان هو بالفطرة هو الطبيعة المثالية للمجتمع والفرد وجب أن تكون الفرصة متاحة لكل فرد لأن يحقق

مثل هذه الحياة بالقدر الذى تسمح به قدراته. ومن ثم فإن مجتمعا ليبراليًا حقًا لا يمكنه أن يهدف إلى ماهو أقل من منح كل الناس الحق فى تقرير المصير الأخلاقى وفى الكرامة الأخلاقية التى هى فى آن واحد شرط للشخصية ومن حقها.

طور جرين هذا التصور أساسًا فى تحليله للحق فجادل بأن للحق دائمًا عنصرين؛ إنه فى المقام الأول مطالبة بحرية التصرف التى هى من حيث الجوهر تأكيد لباعث فردعلى تحقيق قواه وقدراته الباطنية هو وأكد أن سيكولوجية تقوم على مبدأ اللذة هى سيكولوجية باطلة بطلانًا أساسيًا لأن الطبيعة البشرية مجموعة من رغبات وميول نحو أعمال لا تتجه نحو اللذة بصفة عامة ولكن نحو نواح محسوسة من الإشباع. ومع ذلك فهذه المطالبة لا تبررها أبدًا من الناحية الأخلاقية الرغبة فحسب، وإنما تبررها فقط الرغبة الرشيدة التى تأخذ فى الاعتبار دعاوى الأشخاص الآخرين فما يبررها هو حقيقة أن الخير العام نفسه يسمح بمثل هذه الحرية فى التصرف إنها مطالبة بالمشاركة والإسهام ونتيجة لذلك فالعنصر الثانى لأى حق هو اعتراف اجتماعى عام بأن المطالبة لها ما يبررها، وأن حرية الفرد تسهم بالفعل حقيقة فى الخير العام وعلى ذلك يكون المجتمع الأخلاقى من وجهة نظر جرين، مجتمعا تحد فيه المسئولية الفردية من دعاواه فى الحرية؛ وذلك فى ضوء المصالح الاجتماعية العامة، ويدعم فيه المجتمع نفسه دعاوى الفرد؛ لأن الرفاهية العامة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق مبادأة الأخير وحريته إنه من الناحية الفكرية ـ كما قال روسو ـ: «شكل من الاجتماع يدافع عن، ويحمى، بكل القوة المشتركة، ذات كل عضو وممتلكاته، وفيه يمكن أن يظل كل فرد لا يطيع إلا نفسه وحدها فى حين أنه مرتبط بالآخرين» وعلى ذلك هناك خير اجتماعى عام أو رفاهية، هو المعيار لحقوق الفرد وواجباته ـ وهو ما دعاه أفلاطون «صحة» المجتمع، ولكنه لا يتميز عن ولا يتعارض مع سعادة الفرد، لأنه خير يمكن للفرد أن يشارك فيه، ولأن المشاركة ذاتها جزء هام من سعادة الفرد. كان العنصر الليبرالى أساسا فى علم أخلاق جرين ينحصر فى رفضه تصور خير اجتماعى يتطلب التضحية بالنفس أو إنكار

الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يشاركون فيه ويدعمونه. إن التزام المجتمع وحقه يضارعان حق والتزام أعضائه وهذا المعنى الذى قصده جرين أحسن بيانه ليونارد هوبهاوس فى كتاب أريد به تفنيد ما اعتبره هوبهاوس ميلا غير ليبرالى، أو هيجليًا إلى رفع المجتمع أو الدولة فوق مصالح أعضائه، وهو الميل الذى نسبه إلى برنارد بوزانكيه، ألمع تلاميذ جرين.

«سعادة وشقاء المجتمع هما سعادة وشقاء البشر وقد زادهما أو عمقهما إحساسه بالتملك المشترك. فإرادته هى إرادتهم فى النتيجة الموحدة وضميره تعبير عما هو نبيل أو خسيس فيهم حينما يجرى الحساب. وإذا أمكنا الحكم على كل إنسان بالإسهام الذى يؤديه المجتمع، فإننا نكون على حق كذلك إذا ما سألنا المجتمع عما يفعله لهذا الإنسان فأقصى سعادة لن تكون محققة لدى أعظم أو أى عدد كبير إلا فى شكل يستطيع الجميع أن يشاركوا فيه، وتكون فيه المشاركة بالنسبة إلى كل واحد منهم جزءًا أساسيًا بالفعل. ولكن ليس هناك سعادة على الإطلاق إلا ما يمارسها رجال ونساء بصفاتهم الفردية، وليس ثمة ذات مشتركة تغمر روح الناس هناك مجتمعات قد تتطور فيها شخصياتهم الفردية المميزة والمفضلة فى انسجام وتساهم فى إنجاز جماعى»(١١).

هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردى والاعتراف الاجتماعى، كان فى نظر جرين تصورًا أخلاقيًا وليس فقهيًا لقد نبذ بصراحة تعريف بنتام للحقوق بأنها «مخلوقات القانون» وكان السبب فى هذا يكمن فى اعتقاد جرين باستحالة وجود حكومة ليبرالية إلا فى مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأى عام هو فى آن واحد مستنير وحساس من الناحية الأخلاقية. وكان هذا هو الحقيقة التى اعتقد أنها متضمنة فى نظرية القانون الطبيعى؛ أى إنه خلع على القانون مثلا أعلى لعدالة ومساواة وإنسانية كان ينبغى أن يقترب منها لم يكن يعنى بهذا أن القانون يمكنه محاولة جعل الناس على خلق؛ لأن الأخلاق - لكونها مسألة سلوك شخصى - لا يمكن إحداثها بإجبار قانونى. فالقانون بالضرورة يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكى يكون الحكم ليبراليا بصدق، اعتقد جرين أنه لابد من وجود تبادل مستمر بين القانون والأخلاق وهذا التبادل مزدوج فمن جهة، لا ترتفع أبدًا الحقوق والواجبات التى

يفرضها القانون بالفعل، إلى مستوى ما قد يكون فى حيز الإمكان. إن حكم المجتمع الأخلاقى هو الوسيلة الحتمية لرفع الحكم إلى أفضل ما يمكنه تحقيقه والدولة من جهة أخرى، وإن كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق، تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية يكونون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكا أخلاقيا مسئولا، وتستطيع على الأقل جدا إزالة عوائق عديدة فى طريق هذه التنمية وهو ما تعمله مثلا، إذ تعترف بأن للأطفال حقا فى التعليم. وأقام جرين الحجة على أن الحكومات التى تعلن أنها ليبرالية قد قصرت كثيرًا عن تحقيق ما ينبغى أن تتولاه فى هذا الصدد فالتزام الدولة الأخلاقى بخلق الفرصة لم ينقص، لأن الناس لا يمكن إجبارهم عل استغلال الفرصة على أحسن وجه، ومن العبث والقسوة أيضًا إلزام الناس بمستوى أخلاقى ليس لديهم فرصة الالتقاء به. كان العنصر الأكثر تمييزًا فى ليبرالية جرين هو اعتقاده فى حقيقة ضمير اجتماعى ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذا هو المعنى الذى عليه الأمر فقط عندما حاول أن يجد المكان فى المجتمع الذى تستقر الإرادة العامة فيه. فالحكم الأخلاقى على الأمور يمكن بطبيعة الحال أن يستقر فى أية جهة، إذ ما من إنسان وما من نظام اجتماعى معصوم من الخطأ وكل إنسان لابد أن يتبع ذكاءه وضميره، وأى مجتمع ليبرالى هو على السواء ذلك الذى يحترم حقه فى الحكم على الأمور، وأيضا يعزز الإمكانية بأن حكمه سيكون جديرًا بالثقة اجتماعيا.

هذه الحرية الأخلاقية التى تصور جرين أنها تنبثق من الطبيعة الميتافيزيقية للذات أو شخصية الفرد، كانت فى نظره أساس الليبرالية السياسية. فجادل بأنه لا معنى لأن نستقصى بوجه عام السبب الذى من أجله يكون الإنسان خاضعا لقواعد خلقتها مؤسسات اجتماعية، أو تكون له حقوق باعتباره عضوًا فى مجتمع. إن حرياته وواجباته وجهان لنفس العلاقة الاجتماعية التى تمنحه الواجبات لمركزه فى البنيان الاجتماعى، وفى نفس الوقت تزوده بشخصية فردية يمكن تغليفها بحقوق. ومن ثم فإن المجتمع البشرى هو مركب من مؤسسات يحيا البشر فى داخلها حياتهم الخاصة، وتكمن شخصياتهم الفردية إلى حد كبير فى

المقاسمة والمشاركة التى تتضمنها مثل هذه العضوية. ويكون الدور الواجب على الحكومة أن تلعبه فى هذا المركب الاجتماعى هو دور التنظيم والرقابة فى ضوء هذا المثل الأعلى عن المشاركة الحرة. إن الحكومة الليبرالية تستهدف تقليل الإجبار إلى أدنى حد، ولكن الإجبار على أنواع متعددة يمكن أن يتوقف على الكثير من الظروف وعلى العموم يكون أى موقف قسريا عندما يحبط التعبير الذاتى التلقائى عن القدرات ويحل الإكراه محل ضبط النفس الأخلاقى إن تبرير القسر القانونى هو بالضبط أنه يعوض أشكالا أخرى من القسر احتمالها أقل ويبطل تأثيرها وقد مد جرين نطاق الحق فى حرية الحكم على الأمور وفى التصرف ليشمل كل الناس، دون تمييز للمركز أو الجاه، بقدر ما يرتفعون إلى مستوى قبول المسئولية الاجتماعية، وأعتقد أن كل الناس يرتفعون فعلا بدرجة أكثر أو أقل إلى هذا المستوى على قدر ما يمنحون من فرصة للمشاركة فى الثقافة الأخلاقية التى توفرها المدنية. ومن ثم اعتبر التعليم أهم وظيفة اجتماعية، وتصور أن الفرق الأساسى بين المدنيات القديمة والحديثة يكمن فى الدرجة التى تفتح فيها الأمة الحديثة الطريق أمام كل الناس إلى طيبات كانت قديمًا مقصورة على الطبقة الأرستقراطية. ولقدظن جرين مؤقتا أن الأمة لعلها تعتبر أكبر وحدة ذات تماسك اجتماعى يحتاج إليه جعل فكرة الخير العام فعالة، ولكنه كان مقتنعا بأن الدول ينبغى أن توجه سياستها مع المراعاة الواجبة للرفاهية الإنسانية العامة وأكد أن الحرب لا يمكن أبدًا أن تقع بدون وجود عيب أخلاقى فى وضع ما، وبينما قدلا يكون فى الإمكان أحيانا تجنبها، فإنها تعتبر دائمًا اعترافًا بالفشل الأخلاقى.

الليبرالية والمذهب المحافظ والاشتراكية

أزالت الصيغة الجديدة التى وضعها جرين لليبرالية الحد الفاصل الجامد بين الاقتصاد والسياسة وهو الحد الذى كان الليبراليون الأوائل قد استبعدوا به الدولة من التدخل فى سير سوق حرة فمن وجهة نظر جرين كانت حتى السوق الحرة، مؤسسة اجتماعية أكثر من كونها حالة طبيعية، ومن الممكن تمامًا أنها قد

تتطلب التشريع للإبقاء عليها حرة. فالسياسة والاقتصاد ـ بدلا من كونهما مجالين متمايزين ـ نظامان متشابكان، وكل منهما بالتأكيد ليس مستقلا عن الآخر، وينبغى لكيهما من الناحية الفكرية أن يساهما فى الأغراض الأخلاقية لمجتمع ليبرالى وتضمن هذا التغيير فى النظرية السياسية انحرافا جذريا عن الموقف من الدولة والتشريع والذى كان يميز الليبرالية كانت الليبرالية تنظر دائمًا بشك إلى الدولة، وأبقت نشاطها محصورًا داخل حدود ضيقة، سواء عن طريق قائمة جامدة من الضمانات الدستورية أو الافتراض بأن التشريع يميل إلى أن يكون «تدخلا» غير مستحب فى الحرية. وكانت ليبرالية جرين، على العكس، قبولا صريحا للدولة كوكالة إيجابية تستخدم إلى أى حد يمكن فيه إظهار أن التشريع يسهم فى «الحرية الإيجابية»، وباختصار تستخدم لأى غرض يزيد من الرفاهية العامة بدون خلق شرور أسوأ مما تزيله صحيح أن جرين نفسه، وبالتأكيد كل جيل الليبراليين الذى ينتمى إليه، لم يقوموا بأى تحول مفاجئ للموقف ليتمشى مع التغيير الذى أدخلوه على النظرية. لقد ظلوا حتى بصورة قلقة يتخوفون من «الطريقة الأبوية» ومن تقويض التشريع الاجتماعى للمسئولية الفردية ولكن هذه القضية لم تعد من وجهة نظر جرين، تتضمن اختلافا فى المبدأ بل أصبحت اختلافا فقط فى الواقع وفى النتائج المحتملة للتشريع وكان الهدف الأكبر من وراء التنقيح الذى أجراه دفع الدولة إلى داخل خطوط تشريع سبق أن امتنعت عنها على أساس مبادئ ليبرالية معترف بها. وبهذا الشكل كان جرين نفسه مقتنعا بأن الدولة يجب أن تسير إلى أبعد مما سارت فى تمويل التعليم العام وجعله إجباريا برغم أنه ما من ليبرالى تقريبا سوى سبنسر أصر فى هذا المجال على برنامج من الحرية الاقتصادية، وكان مقتنعا أيضا بضرورة التوسع فى التنظيم الصحى لمصلحة الصحة العامة، وفى مستويات الإسكان لصالح أحوال معيشة كريمة وفى الرقابة على عقود العمال ونظرًا لأنه جادل بوجه عام أن كل حقوق الملكية الخاصة لا يمكن الدفاع عنها إلا إذا أسهمت فى الخير العام، فإن نظريته أتاحت إمكانيات واسعة جدا للتنظيم التشريعى لقد اعتقد، بلا شك، أنه ما من تغيير كبير فى حقوق الملكية كان لازما، لأنه جادل بشكل غامض إلى حد

ما، بأن نمو الرأسمالية الكبيرة لا يتدخل فى نمو مواز للرأسمالية الصغيرة ولكن هذا أيضا كان مسألة واقع، وإذا كان قد اقتنع بأنه كان مخطئا لكان فى إمكانه أن يغير اعتقاده بشكل منطقى تمامًا.

مالت هذه الخاصية لليبرالية جرين إلى طمس أو تشويه أية خطوط واضحة للتفرقة بين النظريات السياسية البديلة، مادامت تتعارض هذه النظريات مع تصوره الأخلاقى لمجتمع ليبرالى أو تضع المشكلة فى شكل مختلف قليلا، فنقول إن ليبرالية جرين لم تعد تتضمن أى خط وحيد ثابت لسياسة سياسية وتشريعية، وتضمنت بدلا من ذلك مجموعة من خطوط سياسية مختلفة لحماية مجموعة منوعة من مصالح اجتماعية مسلم بأنها تسهم كلها فى الرفاهية العامة... وهكذا لم تعد الفروق بين الليبرالية والمذهب المحافظ، أو حتى بين الليبرالية وشكلى ليبرالى من الاشتراكية، مسائل تتعلق بالمبدأ قد توصف فلسفة جرين الاجتماعية، شأنها شأن فلسفة مل، بأنها شكل موسع وعلى نحو مثالى لمذهب المنفعة هذا التغيير من جهة لم يكن مناقضًا لمزاج الليبرالية واتجاهها العام، بل كان توسيعًا فحسب لمفهوم القدر الأكبر من السعادة غير أن جرين فى الواقع خصص حقيقة لليبرالية مجموعة من قيم وسياسات اجتماعية كانت تنتمى بصورة مميزة فى تقليد السياسة الإنجليزية إلى المذهب المحافظ وهذا هو الذى جعل بعض المعاصرين، كمارك باتيسون مثلا، يعتبرون فلسفته السياسية مشوشة فحسب وكان مذهب دزرائيلى المحافظ، والمستمد أساسا من بيرك، قد أعلن عن نفسه بأنه حامى الاستقرار والأمن ضد التغيير الأسرع مما يجب، والجذرى أكثر مما يجب، وكان السبب الرئيسى للتغيير هو التوسع فى التجارة والصناعة الذى كان سياسة نموذجية لليبرالية. ووصل التنقيح الذى أجراه جرين فى النظرية الليبرالية إلى حد الإصرار نوعا ما على أن الاستقرار والأمن هما نفسهما عنصران مهمان للرفاهية العامة، وشرطان لازمان للحرية لقد حاولت فلسفة جرين أن تضع برنامجا أخلاقيا على درجة من الاتساع يستطيع معها كل الناس ذوو الإرادة الاجتماعية الطيبة أن يصروا عليه، وحققت نجاحا إلى حد ما كان هدفها أن تحول الليبرالية من الفلسفة الاجتماعية لمجموعة واحدة من المصالح

المرئية من زاوية طبقة معينة، إلى فلسفة تستطيع الادعاء بأنها تأخذ فى الاعتبار كل المصالح الهامة المرئية من زاوية الخير العام للمجتمع القومى.

والواضح، مع ذلك، أن هذا الغرض لم يكن فى الإمكان أن ينجح تمامًا فالعمومية، ولا نقول الغموض، مما تتسم به مصطلحات جرين الأخلاقية كانت بشكل لم يحل دون وقوع الاختلاف فى الرأى حتى بين جيل الشبان الذين اعتبروا أنهم جميعا على اتفاق جوهرى معه كانت النظرية السياسية المثالية قابلة لصيغتين: أولهما أكثر نزوعًا إلى مذهب السلطة أو ربما كان اتجاهها محافظًا بدرجة أكبر، وكانت الثانية أكثر ليبرالية بصفة قاطعة وكان الاختلاف يتوقف إلى حد بالغ على النظرة التى اعتبرت فلسفة جرين تتبع فلسفة هيجل عن كثب فالعناصر الهيجلية فى فلسفة جرين كانت منتقاة وموضع التأكيد عليها، ويرجع بعض السبب إلى رغبة فى تصحيح جرين من جانب ألمع تلاميذه وهو برنارد بوزانكية، فى كتاب «النظرية الفلسفية للدولة» (١٨٩٩) وتحت ضغط الحرب العالمية الأولى تعرض هذا الكتاب لنقد عنيف من جانب ليونارد هو بهاوس، الذى كان هو نفسه متأثرًا بجرين بشدة، وذلك فى كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨). إن ما فعله هوبهاوس، وتحت تأثير الحرب، كان فى جوهره هو أن يخفف من المعانى المعادية لليبرالية والتى تضمنتها الهيجلية، وهى المعانى التى كان الهيجليون الإنجليز والأمريكان قد اعتبروها ذات أهمية عابرة فقط ودارت نقط الخلاف بين بوزانكيه وهو بهاوس بصفة خاصة حول نقطتين، كلتاهما غامضة عند جرين: العلاقة الأخلاقية بين الفرد والمجتمعع، وعلاقة المجتمع بالدولة.

إن تأكيد جرين بأن الذات ذات اجتماعية، كان فى الواقع بيانًا هامًا ما دام أى شخص يميل إلى إهماله، ولكن بمجرد التسليم به ظل السؤال باقيا عما كان يعنيه بالضبط وعلى الأخص عما كان يعنيه فى الحالات التى يدخل فيها الفرد فى صراع مع المعتقدات أو الأساليب الاجتماعية المسلم بها فعلى غرار هيجل وبخلاف جرين، أضفى بوازنكيه قيمة قليلة على النقد الاجتماعى الموجه إلى المنشق أخلاقيا ولكنه افترض أن التغيرات فى الأنظمة تحدث بفعل «المنطق

المتأصل للنمو الاجتماعى»، وعلى ذلك، وكما سبق أن جعل الميول الفردية تطابق «النزوة»، مال بوزانكيه أيضا إلى مطابقتها مع «نوبات تافهة عادية»، ومع «الإرادة الضيقة والتحكمية والمتعارضة» وكما أن روسو كان أحيانا يمثل الإرادة العامة على أنها الإرادة التى «تكسب تصرفات الناس الصفة الأخلاقية التى كانت تفتقر إليها»، فإن بوزانكيه أيضا نسب إلى المجتمع «إرادة حقيقية» قد تكون معها إرادة الفرد متطابقة، إذا كان قد أخضع تمامًا للقيم الأخلاقية وكان ذكيا تمامًا ولو أخذ هذا بمعناه الحرفى لكان معناه من الناحية العملية الافتراض بأن المجتمع دائمًا على صواب وأن الفرد دائمًا على خطأ، أو كان معناه الاستنتاج العملى بأن ضمير الفرد ينبغى فقط أن يعمل وفق ما تقضى به السلطة وأن يخضع لها. ولقد كان بعض هذا الرأى يتضمنه فى الحقيقة وإن لم يؤكده، قول ف. هـ. برادلى فى الفصل الذى كتبه عن «مركزى وواجباته».

«ينبغى أن نبحث فيما إذا كان تشجيع المرء لنفسه على أن تكون له آراء خاصة به، بمعنى التفكير بصورة تختلف عما يراه العالم فى الموضوعات الأخلاقية، لا يكون، بالنسبة لأى شخص خلاف نبى بعثت به السماء، مجرد غرور ذاتى»[١٣].

إن نتيجة من هذا النوع تعتبر متفقة مع الكثير مما قال هيجل، ولكنها بالتأكيد ليست متفقة مع جرين الذى اعتبر دائمًا أن الأخذ والعطاء بين الحكم الشخصى على الأمور والمؤسسات الاجتماعية متبادلان. فالضغط الاجتماعى بالطبع، كما جادل بوزانكيه، يرفع الأفراد باستمرار إلى مستويات للسلوك أعلى مما قد يحققونه لو تركوا لأنفسهم، ولكن من الصحيح كذلك أن مثلا عليا شخصية ترفع القانون والحكم إلى مستويات لا يحققانها بدون انتقاد. إن فلسفة سياسية تنكر ثانى هذين البيانين هى بالتأكيد ليبرالية بشكل معيب جدا إذ يدونها قدتفقد الفكر الحر والتعبير الحر أهميتهما السياسية.

إن إدخال كلمة كلمة «دولة» فى اللغة الإنجليزية، كاصطلاح فنى صريح، وبمعان مستمدة من هيجل، كان أمرًا غير موفق بصورة مطردة. فما من مفكر سياسى إنجليزى قبل المثاليين استعمل الكلمة بأى معنى خاص، أو استخدمها فى الواقع بشكل عام على الإطلاق كذلك بالنسبة إلى تلك المسألة فإن المثاليين لم

يضفوا عليها أى معنى دقيق؛ وكانت عند جرين وبشكل أكثر عند بوزانكيه، مصدرًا لخلط مستمر لا فى المصطلحات فحسب بل وفى الفكر أيضا كانت أحيانًا تعنى الحكم، وأحيانا تعنى الأمة، وأحيانا تعنى المجتمع ـ وكلها كلمات غامضة ولكنها بالتأكيد غير قابلة للتبادل فيما بينها ـ وأحيانا كانت تعنى كيانا مثاليا يعتبر، كإرادة روسو العامة، «دائمًا على حق»، ولكن لا يمكن مطابقته مع أى شىء على سطح الأرض وكان لهذا المعنى الأخير على الأخص، عندما يضم إلى المعانى الأخرى، الأثر فى خلع كرامة وسلطة أخلاقية على مؤسسات ليس لها حق فيهما، وهذا هو الذى هاجمه هو بهاوس باعتباره استخدامًا أو سوء استخدام «ميتافيزيقيا» للفظ. فقد أوضح أنه يمكن أن يستعمل لتبرير إما التنظيم السياسى الصارم أو التقسيم الطبقى المستقر منذ أمد طويل، وفى كلتا الحالتين قد يتعارض مع روح الليبرالية وجادل هوبهاوس فى مصنف آخر بأن من علامات المجتمع الليبرالى أن حق كل إنسان بمكان فى المجتمع له أهميته من الناحية الأخلاقية، حق مسلم بأنه يستند إلى العدل لا الإحسان، ومن ثم فهناك تفرقة أخلاقية عريضة بين الليبرالية والبذل فى سبيل الإنسانية[١٣].

وهكذا فبرغم أن ليبرالية جرين كان يمكنها جعلها تميل نحو المذهب المحافظ، إلا أنها كانت متفقة أيضا مع شكل ليبرالى من الاشتراكية، شريطة أن الأخيرة لا تعتمد على نظرية فى العداء الطبقى. ليس ثمة اختلاف شديد يتصل بالمبدأ بين ليبرالية جرين واشتراكية جماعة الشبان الذين كونوا الجمعية الفابية فى سنة ١٨٨٤. ويظهر أن هذا لم يكن راجعا إلى ما كان لتعليم جرين من تأثير مباشر فى الفابيين، كما لم يرجع فى الواقع إلى تأثير نظريات فلسفية مجردة من أى نوع كان جرين والفابيون، وربما بلا ارتباط بين الطرفين، يعكسون تغييرًا هامًا فى مناخ الرأى السياسى البريطانى وهو فقد الثقة فى الكفاية الاجتماعية المزعومة للمشروع الخاص، ورغبة متزايدة فى استخدام سلطة الدولة التشريعية والإدارية لتصحيح مساوئه وتهذيبه ودافع الفابيون، مثل جرين، عن برنامجهم باعتباره امتدادًا لليبرالية فقد أكد «سيدنى وب» فى «مقالات فابية» (١٨٨٩) أن «الجانب الاقتصادى من المثل الأعلى الديمقراطى، هو فى الحقيقة، الاشتراكية ذاتها»،

وقال سيدنى أوليفييه إن «الاشتراكية هى المذهب الفردى فحسب بعد ترشيده»؛ أى إن أخلاقياتها «ليست سوى التعبير عن العاطفة الخالدة للحياة وهى تسعى وراء إشباعها عن طريق كفاح كل فرد من أجل النشاط الأكثر حرية والأكمل». فالاشتراكية ليست القضاء على الشخصية والفردية ولكنها تحقيقهما والواقع يصعب تمثيل الاشتراكية الفابية كمجهود لاستكمال «حرية» جرين «الإيجابية» على أساس معرفة بالاقتصاد والإدارة الصناعية والسياسية أوسع بكثير مما توافر لجرين. وبينما اقترح الفابيون السير أبعد بكثير من جرين فى اتجاه تأميم الصناعات الأساسية والرقابة على الإنتاج والتوزيع، فإنهم بنوا خططهم، كما فعل جرين على الآثار السيئة المشاهدة والناتجة عن ترك الاقتصاد بلا رقابة، ولم يبنوها مثل ماركس على ديالكتيك التطور الاقتصادى وحتمية الصراع الطبقى. لم يكن الاقتصاد الفابى فى أغلبه ماركسيا ولكنه كان مدًا لنظرية الريع الاقتصادى إلى تراكم رأس المال، وفق خطوط سبق أن أوحى بها هنرى جورج وكانت سياسية الفابيين قائمة على العدل وأفضلية مصادرة الزيادة غير المكتسبة لصالح أغراض اجتماعية واعتمدت هذه الأغراض على الاعتقاد، المماثل فى جوهره لاعتقاد جرين، بأن الحرية مستحيلة بدون درجة معقولة من الأمن، ومن ثم يكون الأمن والاستقرار الاجتماعى هدفا تتوخاه السياسة، بمثل ما تكون الحرية هدفها ووفقا لذلك فإن المبادئ الاشتراكية التى قام عليها حزب العمال البريطانى بعد إعادة تنظيمه، والتى أوضحها سيدنى وب فى كتابه «العمل والنظام الاجتماعى الجديد» (١٩١٨)، اتخذت شكل مستويات دنيا قومية - من الفراغ، والصحة، والتعليم، والمعيشة - تكون مناقضة للسياسة العامة إذا ما نزلت نسبة كبيرة من السكان دونها واستمر الدفاع عن هذا الغرض باعتباره امتدادًا للحرية. وفى عام ١٩٤٢ أعادت الهيئة التنفيذية للحزب تأكيد ثقتها فى أن المجتمع المخطط يمكن أن يصبح «مجتمعا أكثر حرية إلى حد بعيد» من مجتمع تنافسى لأنه يستطيع «أن يتيح للعاملين فيه، الإحساس من ناحية، بفرصة مستمرة للتعبير عن القدرة، والقوة من ناحية أخرى، على أن يشاركوا تمامًا فى وضع القواعد التى يعملون فى ظلها».

المعنى الحالى لليبرالية

إن تقديرًا لمعنى الليبرالية ووضعها الحالى فى النظرية السياسية، يجب أن يأخذ فى الاعتبار حقيقة أن الكلمة استعملت، مع بعض الثبات، فى معنيين: الأول محدود بدرجة أكثر، والآخر أعم لكن ليس هذا الاستعمال تحكميا؛ إذ هناك أسباب تاريخية صحيحة لكلا المعنيين. «فالليبرالية» بالمعنى الأضيق تستخدم لتعنى مركزًا سياسيا وسطا بين المذهب المحافظ والاشتراكية، وهو مركز يحبذ الإصلاح، ولكن يعارض الراديكالية وبهذا المعنى تعتبر مناسبة لنظرة طبقة متوسطة بدلا من طبقة أرستقراطية ذات مصلحة راسخة فى «الوضع القائم» أو طبقة عمال سياستها تنظيم مشروعات الأعمال أو حتى استئصالها. ولعل هذا المعنى الضيق «لليبرالية» أكثر تمييزًا للاستعمال فى القارة منه للاستعمال الأنجلو - أمريكى الحديث؛ ويصف الماركسيون الليبرالية بانتظام بأنها نظرية سياسية رأسمالية تهدف إلى «الحرية» الاقتصادية أو على الأقل إلى أوثق اقتراب ممكن عمليا من سياسة الحرية الاقتصادية. ولقد أصبحت «الليبرالية» فى المعنى الأكثر توسعا، تعبيرًا يعادل تقريبًا ما درج الناس على تسميته «الديمقراطية» تمييزًا لها عن الشيوعية أو الفاشية وهذا المعنى «لليبرالية» يتضمن على المستوى السياسى، الحفاظ على أنظمة الحكم الشعبية، كحق الاقتراع، والجمعيات التمثيلية، والهيئات التنفيذية المسئولة أمام الناخبين، ولكنها تعنى بشكل أعم أنظمة سياسية تعترف بمبادئ عريضة معينة للفلسفة الاجتماعية أو الأخلاقية السياسية؛ وذلك بأية وسائل يمكن بها تحقيق هذه المبادئ. وبهذا المعنى الواسع لا يمكن بالطبع جعل الليبرالية متماثلة مع أيديولوجية أية طبقة اجتماعية أو أى برنامج محدود للإصلاح السياسى؛ فيمكن الحديث عنها على أنها ذروة كل «التقليد السياسى الغربى» أو الشكل الزمنى للمدنية الغربية[14] وبرغم ما بين هذين المعنيين «لليبرالية» من فرق كبير، فإن كلا منها يرتبط بالطبع بتاريخ الليبرالية فى السياسة الحديثة.

كانت الليبرالية الإنجليزية فى أوائل عهدها وبمعنى حرفى تمامًا حركة سياسية لطبقة متوسطة تعكس جهود طبقة صناعية صاعدة للظفر بمركز

سياسى يتفق مع أهميتها المتزايدة فى اقتصاد آخذ بسرعة بأسباب التصنيع وكانت سياستها موجهة إلى حد كبير نحو إلغاء قيود بالية على الصناعة والتجارة، وكان خصمها طبقة من ملاك الأراضى لها مصلحة راسخة فى الإبقاء على هذه القيود. ولم يكن مبدأ «عدم التدخل» شعارًا غير طبيعى لبرنامج ليبرالى ليس من الظلم القول بأن هذه الليبرالية المبكرة كانت عقائدية فى نظريتها وأحيانا متهورة فى سياستها كانت عقائدية بصفة خاصة فى الإيمان بسيكولوجية كانت إلى حد كبير قالبا للسلوك فى سوق تنافسية ولكنها تصورت أنها بيان علمى للطبيعة البشرية بوجه عام وكانت متهورة بصفة خاصة فى تجاهل التدمير الاجتماعى الذى تحدثه رأسمالية غير منظمة، وفى مجرد التسليم جدلا بدعامة للأمن والاستقرار بدونها ربما كان برنامجها الخاص بالحرية الاقتصادية والسياسية مستحيلا. وإذ بالغت فى حقيقة أن القانون يحد دائمًا من الحرية قللت الحقيقة الأهم - والتى افترضتها ضمنا - بأن الحرية بلا قانون مستحيلة. ومع ذلك، وبعد إعطاء كل هذه الانتقادات قيمتها الكاملة، فإن من المبالغة الجسيمة القول بأنه حتى الليبرالية المبكرة كانت تحركها فقط مصالح طبقة اجتماعية واحدة؛ أى التلميح مثلا بأن المزايا البعيدة المدى المترتبة على إصلاحات بنتام القانونية آلت إلى إنجليز من الطبقة المتوسطة فقط وفضلا عن ذلك، وحتى لو كانت «الحرية الاقتصادية» عقيدة اعتنقتها الفلسفة الليبرالية، فإنها لم تشكل أبدًا كل برنامج التشريع الليبرالى. فالتشريع العمالى فى إنجلترا يؤرخ عادة من عام ١٨٠٢، وبرغم أنه سار أبطأ مما كان ينبغى، فإن بنهاية القرن التاسع عشر كان التشريع الليبرالى يعنى تشريعا اجتماعيا بأفضل مما كان يعنى تشريعا لتطبيق المنافسة الاقتصادية فابتداء من چون ستيوارت مل لم يدافع أى مفكر ليبرالى هام باستثناء هربرت سبنسر عن نظرية تقرب حتى من مبدأ «عدم التدخل» وجعل الليبرالية مطابقة لنظرية سلبية صرفة فى العلاقة بين الحكم والاقتصاد، مبالغة متحيزة لا تستأهل المناقشة. إن مناقشة معقولة لهذه العلاقة ينبغى أن توجه إلى السؤال: عند أية نقطة يصبح التنظيم للمشروع الصناعى مصدر خطر لليبرالية السياسية؟ وذلك أن الليبرالى قد يشك بصورة معقولة فيما إذا كان من المستطاع

جعل اقتصاد مخطط تماماً متفقا مع الحرية السياسية.

كانت الفترة بين عامى ١٨٥٠، ١٩١٤ مستقرة بدرجة غير عادية بالمقارنة مع أية فترة سبقتها أو أعقبتها. فالخلافات الحزبية التى بدت كبيرة آنذاك كانت تغطى فى الحقيقة درجة بالغة من الاتفاق الجوهرى فتسمية الليبرالية بأنها فلسفة طبقة متوسطة صناعية ليس أصدق من تسمية المذهب المحافظ فلسفة طبقة الأعيان من ملاك الأراضى. ومع ذلك لم تفكر أى منهما فى الخلافات بينهما فى ضوء الصراع الطبقى الماركسى. لقد عارض المحافظون إصلاحات ليبرالية، ولكن قلة منهم كان لها أى أمل، أو أية رغبة جدية فى قلبها رأسا على عقب، وكانت حكومة محافظة هى فى الواقع التى منحت حق الاقتراع فى سنة ١٨٦٧ لطبقة العمال الإنجليز وفى الطرف المعتاد للطيف السياسى. كان «الإعلان الشيوعى» قطعا برنامج حركة طبقة عاملة ثورية، ومع ذلك لم يكن للماركسية أبداً أكثر من أثر هامشى على نظرية النقابية الإنجليزية أو أساليبها. وفى ألمانيا حيث كانت الاشتراكية من الناحية النظرية ماركسية وثورية على السواء، وحيث كسب الحزب الاشتراكى قوة انتخابية هائلة، فإن إنجازاتها الناجحة اكتسبت عن طريق التشريع؛ فبنهاية القرن لم تعد الثورة جزءًا جاداً من سياستها. كان العصر عصراً استطاع الناس فيه إشباع غرورهم بالاعتقاد أن التطور حل محل الثورة، وكان فى إمكانهم أن يعتقدوا، مع مظهريتم عن العقل، أن نوعا ما من المؤسسات التمثيلية، أو على الأقل نوعا من الحكم الشعبى، سوف يرث العالم السياسى بالتدريج. كانت كل الأحزاب مؤقتا فى داخل نطاق السياسة العملية، راضية عن إبقاء أهدافها داخل حدود يمكن معالجتها لهذه الوسائل، وعلى العكس، بقيت الحركات التى تجاوزت هذه الحدود على الهامش وذلك من أجل أغراض عملية. ففيلسوف مثل نيتشه، الذى نبذ الفترة كلها واعتبرها نصراً لغباوة راضية، يمكن استبعاده على اعتبار أنه رجل أديب غريب الأطوار. وفى الجانب الآخر لهذه الفترة من الشعور الطيب، وضعت حرب السنوات ١٩١٤ ـ ١٩١٨، مع نتائجها من شيوعية وفاشية، حداً فاصلا واضحا وضوح ما وضعته الثورة الفرنسية عبر القرن الثامن عشر.

كانت كلتا الشيوعية والفاشية عدوتين صريحتين، وحتى صارختين، لليبرالية فى تخيلهما عن أساليب السياسة الليبرالية وفى ادعائهما مبادئ فلسفية جديدة. وادعت كلتاهما أنهما المناصرتان لديمقراطية «حقة» ودمغتا الليبرالية بأنها ديمقراطية زائفة، ومع ذلك ألغت كلتاهما الحريات المدنية التى كانت المؤسسات الديمقراطية قد قصدت أساسا أن تحميها، وهدمتا الحريات السياسية التى كانت الدعامات لحكم ديمقراطى. وأنكرت كلتاهما أن حماية الحقوق والحريات هدف أساسى للحكم، وأيضا أن الإنسان الفرد هو حكم قدير على مصالحه الخاصة النهائية أو على السياسات والأساليب التى ينبغى أن تتبعها الحكومة فى سبيل حماية المصلحة العامة أو الاجتماعية وأقامت كلتاهما كيانا جماعيا ـ هو الجنس فى حالة الفاشية والمجتمع أو الجماعة فى حالة الشيوعية ـ له قيمة أسمى من الفرد، ووصفتا البشر بأنهم أدوات أو أجهزة للجماعية ومن ثم وصفت كلتاهما السياسة بأنها سر فوق مستوى إدراك الرجل العادى وتصورتاها وظيفة فئة مختارة موهوبة بقدرة خاصة أو ملكة. ومثلت الفاشية هذه القدرة بغريزة أو حدس أو روح حارسة تمتد إلى ما وراء نطاق الذكاء العادى. ومثلتها الشيوعية بضرب أعلى من العلوم، وبالتالى امتياز الخبراء المتمرسين على تمييز المجرى الضرورى الذى لابد للتطور التاريخى أن يسير فيه.

كان واضحا أن هذه الدعاوى لا تتمشى مع سياسة وبرنامج الحكومات الليبرالية فحسب، بل وأيضا مع الفلسفة التى بنيت عليها الليبرالية. إن الادعاء بأن السياسة هى امتياز للعباقرة أو لرجال فوق مستوى البشر، كان انتهاكا للفرض الليبرالى بأن المشكلات التى تنشأ فى العلاقات السياسية والاجتماعية بين الناس لابد وأن تحل بالذكاء والإرادة الطيبة، لأن البشر ببساطة لا يملكون خصائص أعلى من هذه لحل أى نوع من المشكلات. وبدت دعاوى الزعيم الفاشى فى سلطات أعلى، شيئا لا يمتاز فى نظر الليبرالى عن دعاوى دجال، وهى ما تحولت إليه فى الحقيقة. وكان الادعاء الشيوعى بتملك شكل من المعرفة العلمية أرقى ادعاء معقولا من حيث الشكل، ولكنه انتهك حرمة مبدأ رئيسى آخر لليبرالية ذلك أن الليبراليين كانوا دائمًا يأخذون العلاقات الاجتماعية بين البشر

على أنها علاقات أخلاقية، ولذلك يجب فضها فى النهاية بطريق الأحكام الأخلاقية التى لا يمكن بطبيعتها أن تكون مجرد مسائل تتصل بالمعرفة العلمية. فمن وجهة نظر الشخص الليبرالى كان مفهوم خبير أخلاقى تناقضًا فى المصطلحات، على حد قول كانت إن القول بأن فى السياسة مكانا ضروريا للخبراء لم يكن مبدأ فحسب من مبادئ الليبرالية، بل يمكن بالاستناد إلى أسس تاريخية طيبة الادعاء بأنه كشف وصلت إليه الليبرالية، ولكن السياسة الليبرالية كانت تعتقد دائمًا أن الخبير السياسى خادم لصناع السياسة الليبرالية كانت تعتقد دائمًا أن الخبير السياسى خادم لصانع السياسة الذى ليس قراره النهائى مجرد تقدير للأسباب أو حساب للفرص، ولكنه حكم على الإنصاف أو العدل أو المصلحة فى الأجل الطويل أو الرفاهة العامة، ومن ثم فهو فى الملجأ الأخير حكم أخلاقى عما ينبغى أن يحدث بدلا من أن يكون حكما واقعيا على ما سيحدث. ولذلك ففكرة الشيوعيين عن أن الأحكام الخلقية يمكن ربطها بمجرى التاريخ، وأن مفهوم التقدم يمكن جعله يخدم مفهوم الحق، نقول إن هذه الفكرة بدت فى نظر الشخص الليبرالى طريقة ملتوية للقول بأن أى شىء يكون حقا إذا ما نجح. ونظرًا لأن القرارات السياسية هى فى النهاية اختيارات أخلاقية، لهذا بدا فى نظر الليبراليين أن الوصول إليها يجب أن يتم عن طريق تبادل الأفكار الحر، وبالتعبير العلنى عن الاختلافات، وذلك فى سوق حرة للأفكار على حد تسمية القاضى هولمز، ذلك أن التجربة البشرية لم تكشف عن طريق أفضل للوصول إلى إجماع معقول فى الآراء.

ويبدو أن تحليل هذه الادعاءات يبين أن الفلسفات السياسية الليبرالية اعتمدت على مصادرتين أو دعوتين أو بديهيتين - أيا كان التعبير الصحيح، إحداهما يمكن تسميتها «المذهب الفردى» خلافا لأى شكل من المذهب الجماعى، وإن كانت الكلمة قد استعملت فى معان كثيرة جداً بحيث تفسر نفسها بنفسها والأخرى - وليس لها اسم واضح - هى أن العلاقات بين الأفراد فى مجتمع علاقات أخلاقية بصورة لا يمكن ردها إلى شىء ولعله ينبغى أن تضاف إليهما مصادرة ثالثة، وهى أن الاثنتين الأوليين لا تتعارض كل منهما مع الأخرى، أو كما

قال جرين، إن طبيعة الفرد البشرى هى تلك التى يكون معها فى جوهره كائنا اجتماعيا. ومادامت هذه المصادرات كانت فى الواقع من صنع فلسفة أخلاقية حديثة، إلى درجة أنها تمثل فى الواقع «التقليد السياسى الغربى»، فليس هناك ولم يكن هناك أبداً معيار أو وسيلة مقبولة بوجه عام لعرضها.

فالفردية بشكل ما كان الليبراليون ينظرون إليها عادة كبديهية فى أية نظرية للقيمة وربما بدت فى نظر الليبراليين الذين آمنوا بالتقليد المسيحى، كما أوضح المسيح تمامًا، وكما أوضح أى نظام فلسفى، حينما قال: «صنع السبت للإنسان ولم يصنع الإنسان للسبت»، وفى الفلسفة الأخلاقية الحديثة أعلنت الفردية بطريقتين مختلفتين، تبعًا لميل النظرية نحو أخلاقيات الخير أو نحو أخلاقيات الالتزام أو الواجب والأولى يمكن أن يمثلها قول بنتام: «مصالح الفرد هى المصالح الحقيقية الوحيدة»، والثانية يمثلها مبدأ كانت الذى يرى أن احترام الأشخاص، بمعاملتهم كغايات بدلا من وسائل، هو جوهو الأخلاقية هذان البيانان لا يمكن بالتأكيد أن يحل أحدهما محل الآخر، ولكن لهما جوهرًا مشتركًا فى كونهما فردى النزعة كانت الفكرة الكامنة وراء عبارة بنتام هى أنه إذا كانت لأى شىء قيمة على الإطلاق، فإن القيمة يجب أن تؤول إلى شخص ما، فى مكان ما، فى شكل تجربة إنسانية واقعية وكان «مبدأ أكبر قدر من السعادة» الذى نادى به، لا يزيد إلا قليلا على كونه نتيجة طبيعية للبديهية، وكانت سيكولوجيته للذة والألم مجهودًا منمقًا، وغير متصل بالموضوع تمامًا، لتدعيمه بنظرية علمية كاذبة للسلوك، وكانت أخلاقيات كانت، برغم اختلافها عن أخلاقيات أنصار مذهب المنفعة، لا تزال متفقة معهم فى كونها داعية للفردية بالمعنى الذى نحن بصدده، إذ أن مبدأ كانت قيمة أسلوب اجتماعى أو نظام أو شكل من الحكم، هى المقصودة. فإن تأثيرها فى الناس باعتبارهم أشخاصا فرديين يجب أن يوفر معيارًا للقياس. وكان مبدأ تحقيق الذات الذى تضمنه علم الأخلاق عند المثاليين «كانتيا» على الأقل بقدر ما كان «هيجليا»، وبخلاف حساب بنتام للذة والألم، لم يكن ثمة سبب يدعو إلى عدم القول بأن فلسفة جرين السياهية تقبلت «مبدأ القدر الأكبر من السعادة» كمعيارها للرفاهية العامة فعلى غرار فقه بنتام أقامت المثالية الإنجليزية

تحليلها لأية مسألة سياسية على افتراض مسبق فى صالح حرية الفرد، أو وضعت عبء الإثبات على عاتق التقييد أو الإكراه، مفترض أن على الإكراه أن يبرر نفسه بما يحققه من كسب صاف فى الحرية عندما تؤخذ فى الاعتبار مصالح كل فرد كان هذا فى الجوهر نظرية للقيمة السياسية مبنية على المذهب الفردى؛ وذلك لأنها اعتبرت أى متطلب وسيلة، بالنسبة إلى آثاره فى الأفراد باعتبارهم غايات.

كان البعض من أمثال هذه الدعوى كامنًا إلى حد بعيد الغور جدًا فى تقليد النظرية السياسية الحديثة، وجرى التعبير عنها بمصطلحات فلسفية منوعة وكان أصرح تعبير عنها هو نظرية الحقوق الطبيعية بتأكيدها أن الناس يخلقون متساوين، وأن الحكومات تستمد سلطاتها المشروعة من رضاء المحكومين. وحينما أصبح هذا الأسلوب الأسطورى أو المجازى معاديا لإدراك بنتام السليم، فإن بنتام فى الواقع لم يوضح النظرية الليبرالية بأن أحل محلها معيار المنفعة ذلك أن المنفعة معيار نسبى: إنها تعنى الحصول على أكبر نتيجة بأقل إنفاق ممكن للجهد، ولعل «مل» كان على حق حينما قال إن الليبراليين الأوائل كانوا أكثر اهتمامًا بالكفاية منهم بالحرية. كانت الليبرالية الأصلية التى انطوى عليها فقه بنتام تعتمد على حيوية تقليد الحقوق الطبيعية بعد أن أصبح إصلاحا سياسيا عتيقا بوقت طويل. كان إدخال مل الفروق الكمية بين اللذات والآلام، محاولة لتصحيح نسبية المنفعة ومطلبا من الناحية المنطقية للإبقاء على نظرية بنتام ليبرالية بلا إبهام، حتى ولو لم يكن تعليل مل لهذه النقطة واضحا جدًا أبدًا وكانت محاولة أنصار مذهب مثالية أكسفورد لتكييف فلسفة هيجل بحيث تساند الليبرالية، محاولة أدعى إلى الشك حقيقة، ذلك أن فلسفة هيجل الاجتماعية لم تكن ليبرالية من نواح هامة. فتوكيده الكليل بأن البشر عرضة للتضحية بهم فى صالح أممهم، هو فى الحقيقة أكثر اتفاقا مع توكيد كليل مماثل لماركس بأنهم صور تمثل الفئات الاقتصادية لقد استطاع المثاليون، بسبب طبيعة السياسة الإنجليزية، أن يغضوا النظر عن مظاهر مذهب السلطة فى الهيجلية الألمانية، ولكن حتى بهذا الشكل، فإن الاختلافات التى نشأت بين تلاميذ جرين، أظهرت أن التحالف مع

هيجل لم يكن سهلا قط وفى الوقت نفسه كانت فلسفة هيجل تحليلا قويا جدًا وهامًا للمجتمع مؤكدًا طبيعته التنظيمية التى لم تقدرها الفلسفة الاجتماعية الإنجليزية حق قدرها على الإطلاق. إنها أفادت مؤقتا كعلاج كان فى استطاعة المثاليين استعماله على نحو مفيد، حتى ولو لم تكن نقطة تقف عندها فلسفة سياسية ليبرالية فلسفة كهذه يجب أن تسلم على ما يظهر بالإنسان الفرد كمصدر للقيمة لا نظير له، وأيا كان الاسم الذى يطلق على هذه المصادرة فإنها تؤدى نفس الغرض كحق طبيعى ومن المحتمل أن هذا هو السبب الذى من أجله ارتدت الفلسفات الليبرالية مرارًا وتكرارًا إلى طراز ما من نظرية الحقوق الطبيعية، حتى ولو لم يتفقوا أبدًا على أفضل وسيلة لعرضها.

وتعنى المصادرة الثانية التى سلفت الإشارة إليها - وهى أن العلاقات بين الناس فى مجتمع ما علاقات أخلاقية غير قابلة للاختزال - أن مجتمعا ما ينشأ لأن الناس فيه يميزون بعضهم بعضا فعلا بشكل أكثر أو أقل كغايات أو مصادر للقيمة، وبالتالى ككائنات لها حقوق ومعها ادعاء أخلاقى بالواجبات التى تفرضها الحقوق المتبادلة. فالمجتمع، فى لغة كانت، هو «مملكة للغايات» ومن ثم تكون المشكلة السياسية فى النهاية مشكلة علاقات بشرية لابد من حلها باعتراف متبادل بالحقوق والواجبات، وبضبط النفس من جانب كلا الطرفين ولكن كذلك أيضا بتصميم كلا الطرفين فى الإصرار على حقوق الفرد والواضح أنه فى نطاق هذه العلاقة تكون القضايا والخلافات مستمرة، ناشئة عن مشكلة البحث عن موضع قدم يمكن العيش فوقها بغرض توجيه المعاملات العديدة التى تكون مجتمعا إنسانيا، ويقوم الافتراض الليبرالى على أن حلها يمكن أن يكون عن طريق النقاش وتبادل الادعاءات والمقترحات، وبالتفاوض والتعديل والتسوية، ودائمًا على أساس الافتراض بأن كليهما يعترف بصحة الحقوق ويؤدى الواجبات بإخلاص وينظر إلى مؤسسات مثل هذا المجتمع على أنها تهيىء أساسا الوسائل التى بها يمكن للمناقشة أن تنتهى إلى نقطة تلاق للأفكار تهبط بالإجبار المطلق إلى أدنى مستوى لا مفر منه إنها تمارس سلطة؛ ولكنها تظل مع ذلك نوعا من سلطة غير متماسكة نادرًا ما تكون ثقيلة الوطأة، ويطبقها على أنفسهم من يعنيهم الأمر من

الناس. ذلك أن المجتمع بأساليبه الراسخة «طبيعى» شأنه شأن أفكار الناس فيه. لقد ولدوا فيه، وتكيفوا معه، وأصبحوا يميلون إلى الشعور بأنهم يعيشون فيه بحرية وبلا كلفة أكثر من ميلهم إلى اعتباره جائرًا وصعب الاحتمال. ومع ذلك يمكن من بعض الوجوه دائمًا، أن يكون جائرًا، ولكن ذلك يعد مشكلة لإعادة التكييف رويدًا رويدًا أكثر منها مشكلة لهدم الكيان وإعادة بنائه عل خطة جديدة. إن تاريخه عبارة عن عملية ترقيع لا تنتهى، ولكنها عملية، فيها لا ينقطع، وإلا يضيع فيها أبدًا استمرار المجتمع، وفيها قد يقل عن الحقيقة دائمًا القول بأن المجتمع مجرد وسيلة لغاية طارئة، وفيها مع ذلك يكون مصير عنصره البشرى دائمًا حقًا أصليًا. قد يظن أن هذا نسخة مبسطة لما عناه جرين عندما سمى فلسفته إعادة صياغة للحقوق الطبيعية، ولكنه أيضا ردد القول بأن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة.

إن صيغة جرين لليبرالية أخذت بالتأكيد فعلا شيئا ما من هيجل، ومع ذلك بقيت مختلفة عن هيجل اختلافا عميقًا إن ما جعل فلسفة هيجل اجتماعية هامة بالنسبة للقرن التاسع عشر، كان تمثيلها أى مجتمع ككوكبة من مؤسسات فتاريخ الأنظمة ومعالجة الاقتصاد والسياسة من زاوية الأنظمة، كشوف جديدة نسبيا، وتضمنت فلسفة هيجل الاكتشاف وكانت هذه فراهة كادت تفتقر إليها الليبرالية المبكرة التى افترضت بالفعل أن ليس للمجتمع بنيان أو تاريخ على الإطلاق. وعلى ذلك أمكنها أن تتصور اقتصادًا قائمًا على الحرية فيه تعمل المصلحة الشخصية غير المقيدة، لو كانت ذكية، على إفساح المجال أمام جميع المصالح العامة أيا كانت فالؤسسات تعتبر لا شخصية من بعض الوجوه: فالبرلمان يمكن أن يستمر لقرون مخضعا أعضاءه لأساليب عمله الراسخة، حتى ولو لم توجد أبدًا فى سلوك أعضائه أنفسهم إلا أن مفهوم هيجل للمجتمع كمجموعة من القوى فحسب تولد تغييرًا عن طريق توترها الباطنى، كان مفهوما متحيزًا تحيز مفهوم الحرية الاقتصادية لسوق بلا بنيان تنظيمى؛ أى أن مزيته تنحصر فى كونه متحيزًا للطريق المضاد وكذلك كان ماركس على حق تمامًا فى قوله: إن الظروف التى يتميز بها المجتمع الصناعى تخلق طبقة من العمال الأجراء يخلقون بدورهم

نقابات عمالية تعتبر مؤسسات جديدة، ولكن هذا لا يعنى أنهم بذلك يتصرفون كأنهم صور تمثل فئات اقتصادية إنهم يتصرفون كبشر لهم مشكلة يقترحون عمل شىء بشأنها، ويستطيعون تكوين مؤسسة لأنهم قادرون على أن يجعلوا دورهم دور عضو فى تنظيم، وهو ما يعد صفة مميزة للسلوك الإنسانى. كان هذا الاتجاه فى النظر إلى المجتمعات على أنها ارتباطات بين تجريدات مشخصة، هو بالضبط الذى يجعل نظريات كل من هيجل وماركس غير ليبرالية وهذا ما يعبر عنه وصفهما كل أنواع التعارضات بأنها «تناقضات» ـ «نعم» ضد «لا» وكان لابد للحل أن يأتى عن طريق النضال، بين أمم فى حالة هيجل وبين طبقات اجتماعية فى حالة ماركس. فالمجتمع المدنى فى نظر هيجل، نظام من تناسق آلى بدون ذكاء أو توجيه ذاتى، تمامًا كما كانت الرأسمالية فى نظر ماركس عبارة عن «فوضى فى الإنتاج» إن مجتمع هيجل المدنى لم يرده إلى أبعاد إنسانية سوى فرض دولة عليه، وكذلك تمامًا لم تصبح الرأسمالية محتملة فى نظر ماركس إلا لأنه كان لابد من القضاء عليها واستبدالها بنوع مختلف من المجتمع، وبنوع مختلف من الأفراد وكان إصرار جرين على أن الكائنات البشرية اجتماعية بالطبيعة، مختلفا تمامًا فى الحقيقة، وبلغ حد القول بأن تنظيم المجتمع ليس غريبًا على الناس بأكثر مما يكون تنظيم شخصياتهم إنه موجود فقط فى حقيقة أن الناس بصفة عامة يوفون بالتزاماتهم، ويلعبون الأدوار التى تتطلبها مؤسساتهم، وهم لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلا لأنهم أناس ولهم شخصيات.

كان عيب تحليل جرين ما يتسم به من تجريد وتعميم زائدين عن الحد، كما لو كان ميل البشر إلى الاجتماع مظهرًا نادرًا من السلوك البشرى الذى يتعين تركيبه على أساس الاكتفاء الذاتى، بدلا من أن يكون مسألة تتعلق بالتجربة اليومية. لقد اعتاد استعمال كلمة «مجتمع» بصيغة المفرد وأحيانا كان يستهلها بحرف «م» (ى) كبير. والحقيقة بالطبع أن «المجتمع» تجريد، أى مصطلح عام يدل على تركيب معقد بصورة لا تقبل التصديق، من مجموعات وارتباطات متداخلة يندرج فيها الناس، بعضها مؤقت وغير هام، وبعضها، كالأسرة مثلا، أقدم عهدًا إلى حد بعيد، وأهم من الناحية البشرية من أى نوع من التنظيم السياسى فالتجمعات

الاجتماعية ليست أكثر شذوذًا أو خفاء من الجهاز البيولوجى الذى يضمه كائن بشرى فردى (وإن كان كلاهما غامضا). ذلك أن كل شخص عادى هو عضو فى عدد لا يحصى من أمثال هذه المجموعات، أو تقوم علاقات كثيرة متنوعة بينه وبين أشخاص آخرين يربط نفسه ومصالحه بهم بوجه عام. إنه ينتقل من طائفة من أمثال هذه العلاقات إلى أخرى دون ما عائق، وعادة دون أى استعداد محكم أو واع بذاته وما من واحدة منها تستوعبه بصورة كاملة، وهو يستبقى بغير شك قدرة فطرية على أن يكون عضوا فى كثير غيرها لم يكن أبدًا عضوًا فيها. بالطبع قد يتعارض ولاؤه لإحداها مع ولائه لغيرها، ولكن هذا هو الاستثناء لا القاعدة، إذ فى العادة تندمج مجموعتان كل منهما فى الأخرى، فى يسر بدون احتكاك وبدون مجهودغير عادى طبعا يمكن أن تشن أسرة حربا مستمرة على جيرانها، ولكن ذلك يصعب اعتباره من الصفات المميزة. وقد تنقسم شخصية الأفراد بسبب محاولتهم الانتماء إلى الاثنين، ولكن ذلك ليس القاعدة وقد تتعارض المصالح الشخصية أو الخاصة لفرد ما، وغالبا ما تتعارض فعلا، مع التزاماته أو مصالحه، باعتباره عضوًا فى جماعة، ولكنها ليست متناقضة فى ذاتها؛ أى إن الانتماء إلى أسرة قد يكون مهمة صعبة أو غير مستساغة، ولكن أغلب الناس يحققونه بدون إحساس بخسارة لا تعوض، ونقول بعبارة موجزة إن العلاقة بين الإنسانية والإيثار، وبين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، مشكلة منطقية، لأن هذه العلاقات تعتبر تجريدات أما كيف يكون لنفس الكائن البشرى الواحد كلا النوعين من المصلحة، فمسألة مختلفة تمامًا، لأنه دائمًا ما يحقق هذا فى الحقيقة إن المشكلة الشاملة عن كيفية تحول البشر إلى كائنات اجتماعية، مشكلة مصطنعة اعتباطية على السواء؛ فهم اجتماعيون لمجرد أنهم بشر.

المعنى المتضمن فى هذا التحليل بالنسبة لليبرالية السياسية هو أن المجتمع أو الجماعة شىء، والدولة شىء مختلف كلية فالمجتمع كل شامل، ولكنه تعددى أيضا ولا يحتاج إلى تنظيم واحد مغالى فيه أو سلطة غالبة للإبقاء على تماسكه. فى حين أن الدولة تنظيم ولكنها لهذا السبب ليست كلا شاملا إنها، بدلا من ذلك، أحد الأشكال العديدة للاجتماع الذى ينتمى الناس إليه، ولها وظائف محدودة،

ومن ثم سلطات محدودة فعبارة «وظيفة المجتمع» هى مجموعة من كلمات لا معنى لها على الإطلاق بمثل ما تكون عبارة «وظيفة الكائن البشرى» لا معنى لها من أية ناحية شاملة إلا إذا أضفينا على التعابير نوعًا من المعنى اللاهوتى أما وظيفة دولة فتعبير مناسب تمامًا وحتى إذا عرفنا الدولة بأنها تحتكر السلطة القانونية، يظل من المنطقى الافتراض بأنها تمارس سلطتها عن طريق العمليات القانونية وداخل حدود الضمانات الدستورية إن هيكل الحقوق والالتزاماتالقانونية الذى تدعمه دولة داخل مجتمع، يظل هيكلا وليس قيدًا كسترة المجانين؛ أى يمكن أن يترك مجالاً من الحياة الخاصة، ويستطيع الفرد فى داخل هذا المجال أن يفعل ما يحلوله على مسئوليته، كما يستطعى أن يدع وظائف وحقوقا لمجموعات أخرى من الناس، حتى ولو مارست الدولة سلطات تنظيمية معينة عليها إن الصفة المميزة الرئيسية وربما أهم صفة مميزة، لحكومة ليبرالية هى الصفة السلبية من حيث إنها ليست دكتاتورية فمن الناحية التاريخية نشأت الليبرالية فى مجتمع أوربى على درجة عالية نسبيا من الواحدة الثقافية، ولكن فيه أيضا مراكز قوة مستقلة نسبيا فهو لم يشمل دولا فحسب، ولكنه يشمل كنيسة أو كنائس؛ وكان يشتمل دائمًا على عدد كبير ومتزايد من الهيئات والرابطات الاختيارية كان لها مجال ضخم للتصرف الحر، وكانت تمارس أيضا فى الحقيقة سلطات نظامية فعالة جدًا على أعضائها وكان حق الاجتماع الاختيارى مظهرًا هاما إلى أبعد حد من الحرية الشخصية إن الصورة المرسومة لمجتمع سياسى ليبرالى بوصفه مجموعة من الأفراد لا صلة بينهم ولا تربطهم سوى المواطنة المشتركة فى دولة، هذه الصورة لم تكن أبدًا حقيقة على وجه التقريب، بل كانت فقط خرافة ابتدعها قلة من الفلاسفة تحت تأثير الثورة الفرنسية فالواضح أن هيئات جماعية خلاف الدولة، يمكن أن تكون مثلها جائرة وغير ليبرالية، ولكن هذا لا يبرر فكرة أن الناس قد يكونون أحرارًا إذا لم يكن هناك تنظيم وثمة سؤال أيضا، عما إذا كان أى تجمع إنسانى، وحتى البدائى منه، بسيطا لدرجة أن يكون له تنظيم واحد فقط. فما من مجتمع حديث بالتأكيد يمكن حتى أن يقترب من مثل هذه الحالة. ولقدأظهرت كل من الفاشية والاشتراكية الوطنية أن التجارب فى هذا الاتجاه كانت أوهامًا وكوارث على حد سواء.

فإذا كان المجتمع ملتزمًا بأن يضم حشدًا من التجمعات تعتبر كلها على الأقل مراكز قوة كامنة، فوق أية شروط يمكن أن يحكم؟ من المستحيل أن نفترض، كما فعل هيجل بوجه عام، وكما فعل لينين بالقطع، أن كل التوجيه يجب أن يتركز فى مكان واحد، هو الدولة أو الحزب، وأن التنظيم والتوجيه مرادفان بالفعل للإملاء وعلى العكس تفترض الليبرالية أن الحكم يمكن جعله بشكل أكثر مفعولية، مسألة تشاور ونقاش وتفاوض مستمرة، مع قبول لحقيقة أن على الدولة أن تقنع بأهداف محددة، وباستخدام وسائل محدودة هذه الدعوى تتوقف على افتراض أنه برغم أن المجتمع البشرى يتوقف على الاتفاق، فإن شكلا واحدًا مفيدًا من الاتفاق هو كذلك اتفاق على الاختلاف. وهى تتوقف أيضا على الافتراض بأنه إذا توافر الذكاء وحسن النية أمكن الوصول إلى إجماع فى الرأى يوفر قدرًا كافيًا من الاتفاق لتأييد العمل الجماعى، وهذا الأخير يمكن أن يكون ذا أثر فعال بشكل معقول دون أن يكون جائرًا. وهى تخلق الافتراض التجريبى بوجه عام، بأن المناقشة المفتوحة هى فى النهاية أفضل اختيار لفكرة ما، ومن ثم لابد وأن تقبل صراحة النتيجة القائلة بأن السياسية فى حد ذاتها مثيرة للجدل وإجراءاتها متحيزة ذلك أن المصالح المشروعة بالكلية، وحتى فى أكثر المجتمعات تجانسًا، غالبًا ما تتعارض فى الحقيقة كما أن التجريبية أيضا تميل إلى موقف القانون العام، وهو أن ترك كل جانب يقرر قضيته هو، وحتى على حساب التحيز أو درجة من الكذب، يعتبر فى نهاية الأمر أفضل طريقة للوصول إلى الحقيقة أو الوصول إلى قرار منصف ومن وجهة النظر الليبرالية هذه تكون الحكومة، أولا وقبل كل شىء، مجموعة من مؤسسات يراد بها تنظيم التفكير والنقاش العام، ووزن الدعاوى المضادة، وذلك بهدف وضع سياسة عملية فالحكومة، بلا شك، تنظيم للسطة، وكان بنتام على حق تمامًا حين قال إن القانون موجود كى يجعل الناس يفعلون ما قدلا يفعلونه بدونه. ولكن السلطة التى تجرى ممارستها بعد الوزن الرشيد للدعاوى، تختلف من الناحية الأخلاقية عن القوة السافرة، وقد تكون أكثر ذكاء، إذ أن حكمة البشر تنحصر فى قابلية التصحيح أكثر منها فى التأكد واليقين.

واضح أن هذه الافتراضات عن الحكم الليبرالى قد لا تكون صحيحة فى حالات معينة. إنها تضع شروطا، وشروطا أخلاقية بوجه خاص، غالبا ما تكون غير قائمة فهى تفترض إدراكا طيبا من جانب حكومة ما بأنها تتصرف وفقا لإجماع فى الآراء لا يكاد يكون تامًا أبدًا، وأنها إذ تتصرف وفقا لإرادة الأغلبية لايزال عليها أيضا أن تقيم اعتبارًا لائقا للأقليات التى لا تمثلها. إنها تفترض أن الحكم سوف يمنح الأقليات الحق فى التنظيم والدعاية، وأن الأقليات سوف تراعى الخط الفاصل بين المعارضة والهدم، وأن كلا الجانبين سوف يراعى ضبط النفس فى تشويه مصادر الإعلام العام ويتطلب النظام قبولا مخلصا للحقيقة القائلة بأنه ما من حزب ينبغى أن يظل فى الحكم إلى الأبد، وأن المعارضة المنظمة جزء لازم للحكومة الليبرالية، وأن الوسائل المشروعة هى وحدها التى يجوز استخدامها لإخراجه من الحكم وهو يتطلب طائفة من مؤسسات دستورية تدعم، وتعزز بقدر الإمكان، هذا النوع من الأخلاقية السياسية وتتطلب فوق كل ذلك مجتمعا ذا إحساس قوى بتضامنه واهتمامه بالمصلحة العامة، ويضم سكانا متعلمين بصفة عامة، ولعله على درجة من الخبرة فى إدارة المؤسسات المطلوبة.

هوامش الفصل الحادى و الثلاثون

(١) A.V.Dicey, Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century (1905), Lecture VII.

وقد جمع هربرت سبنسر، بعد أن انزعج بما اعتبره اتجاها ليبراليًا مضادًا فى تشريع صادر من حزب الأحرار، فى كتابه «الإنسان ضد الدولة» (١٨٨٤) ، قائمة طويلة بقوانين تدخلت فى عمليات سوق حرة وتضمنت ليس فقط تشريعات عمالية، بل أيضًا تنظيمات صحية وتدعيما عاما للتعليم.

(٢) Karl Polanyi, The Great Transformation (1944),pp/ 145 ff..

(٣) «عن الحرية» الفصل ٢.

(*) فيلسوف فرنسى من قادة الفكر الفلسفى فى القرن العشرين. اشترك مع برجسون وبلوندل فى مقاومة النزعة الآلية والاتجاه صوب النزعة الروحية. مؤدى فلسفته أن العلم هو الأساس الصحيح لسعادة الإنسان، إذا ما نظر إليه من ناحية دلالته الروحية (المترجم).

(٤) للاطلاع على الصعوبات المنهجية فى مفهوم القوانين التاريخية، آنظر:
Karl Popper, "The Poverty of Histroricim", Economica, N.S. Vol.XI (1944), p 86, p. 119, Vol XII (1945), p. 69.

(٥) "Autobiography" (1873) p. 162.

(٦) أفضل مثل على ربط متسق بين الليبرالية والتطور، بالإضافة إلى محاولة حذرة لاختبار التعميمات باستقراء تاريخى شامل، كانت سوسيولوجية ليونارد هو بهاوس؛ وخاصة «تطور العقل» (١٩٠١)، «تطور الأخلاق» جزءان (١٩٠٦) وهناك طبعات أحدث لكلا الكتابين.

(٧) Taylor's "Primitive Culture" Was Published in 1871, and Morgan's "Ancient Society" in 1877.

(٨) فى هذه الناحية، كانت الكتب ذات الأهمية التاريخية الانتقادية التى أنتجها مثاليو أكسفورد، مقدمة طويلة ومرهقة كتبها جرين من أجل طبعته من «بحث» لهيوم (١٨٧٤)، وكتابه «مقدمات» فى الأخلاق» (١٨٨٣) وكتاب ف. هـ. برادلى «دراسات أخلاقية» (١٨٧٦)، والفصول الانتقادية فى كتابه

«مبادئ المنطق» (١٨٨٣). أما الكتب الأكثر شهرة والأكثر تمييزًا بوجه عام أمثال كتاب برادلى «المظهر والحقيقة» (١٨٩٣) وكتاب برنارد بوزانكيه «مبادئ الفردية والقيمة» فكانت إنشاءات ميتافيزيقية قائمة على النقد.

(٩) Political Obligation, Section 155
WOrks, Vol, III, p. 365.

(١٠) تطور الفكر السياسى - رابع.

(١١) The Metaphysical Theory, of the State (1918), p. 133.

(١٢) Ethical Studies (1876)2nd, ed. p. 200

(١٣) Liberaliam (1911), ch.8.

(١٤) هذه العبارات استخدمها فردريك واتكنز فى:

FrederickM. Watkins: The Political Tradition of the West: A Study in Development of Modern Liberalism (1948).

مراجع مختارة

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Philosophy of T. S. Mill. By R. P. Anschutz. Oxford, 1953.
Political Thought in England, 1848-1914. By Ernest Barker. 2d. ed. London, 1950.
Reflections on Government. By Ernest Barker. London, 1942.
Two Concepts of Liberty. By Isaiah Berlin. Oxford, 1958.
The Pötitical Ideas of the English Romanticists. By Crane Brinton. Oxford, 1926.
English Political Thought in the Nineteenth Century. Byy Crane Brinton. London, 1933.
Tohn Stuart Mill. By Karl Britton. Baltimore, 1953.
"Thomas Hill Green, 1836-1882". In Studies in Contemporary Biography. By James Bryce. Nork, 1903.
Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet. By E. F. Carritt. Oxford, 1935.
The Political Theory of Thomas Hill Green. By Y. L. Chin. New York, 1920.
Fabian Socialism. By G. D. H. Cole. London, 1943.
What is Liberty? A Study in Political Theory. By Dorothy Fosdick. New York, 1939.
The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition. By Frederick P. Harris. New York, 1944.
The Socral and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconslruction. Ed. by F. J. C. Heernshaw. London, 1932. Chs. 6, 7.
The Soctal and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1933. Ch. 7.
The Metaphysical Theary of the Stale. By Leonard T. Hohouse. London, 1918.
Social Evolution and Political Theory. By Leonard T. Hobhouse. New York, 1911.
Th Victorian Critics of Democracy. By Benjamin E. Lipincott. Minneapolis, 1938.
England in the Eighteen-eighties: Toward a Social Basis for Freedom. By Helen M. Lynd. New York, 1945.

The Web of Government. By R. M. MacIver. New York, 1947.
John Stuart Mill and French Thought. By Iris W. Mueller. Urbana, Ill., 1956.
The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green. By J. H. Muirhead. London, 1908.
Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought. By Emery Neff. 2d. ed. rev. New York, 1926.
Thee Life of John Stuart Mill. By Michael S. Packe. London, 1954.
History of the Fabian Society. By Edward R. Pease. 2d ed. London, 1925.
The English Utilitarians. By John P. Plamenatz. 2d ed. Oxford, 1958.
The Political Tradition of the West; A Study in the Development of Modern Liberalism. By Frederick M. Watkins. Cambridge, Mass., 1948.
States and Morals: A Study in Political Conflicts. By T. D. Weldon. London, 1946.

منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق

مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب

القاهرة - ت : ٢٥٧٧٥٣٦٧

مكتبة ساقية

عبد المنعم الصاوى

الزمالك - نهاية ش ٢٦ يوليو

من أبو الفدا - القاهرة

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة المبتديان

١٣ش المبتديان - السيدة زينب

أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة

ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

ت : ٢٥٥٠٦٨٨٨

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة

ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة الجيزة

١ ش مراد - ميدان الجيزة - الجيزة

ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة عرابى

٥ ميدان عرابى - التوفيقية - القاهرة

ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة جامعة القاهرة

بجوار كلية الإعلام - بالحرم الجامعى -

الجيزة

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة

ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة رادوبيس

ش الهرم - محطة المساحة - الجيزة

مبنى سينما رادوبيس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع

محطة المساحة – الهرم

مبنى أكاديمية الفنون – الجيزة

ت : ٣٥٨٥٠٢٩١

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول – الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك – المرحلة الخامسة – عمارة ٦

مدخل (أ) – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى – بكلية الزراعة –

الجامعة الجديدة – الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٣٨٢٠٧٨

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١، ١٤ – بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحى – أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية – أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب – المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب –جامعة المنيا – المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة – عمارة سينما أمير – طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقًا

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى – دمنهور

مكتبة المنصورة

٥ ش الثورة – المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

مكتبـــات ووكـــلاء
البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة-
بيروت - هاتف: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣
ص. ب : ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب
بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيدانى -
الحمراء - رأس بيروت -بناية سنتر ماربيا.
ص. ب : ١١٣/٥٧٥٢
فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سـوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -
سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -
المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦ -
الجمهورية العربية السورية

تونـس

دار المعارف

طريق تونس كلم 131 المنطقـــة
الصناعية بأكودة
ص. ب: 215 - 4000 سوسة - تونس .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسـة العبيكـان - الرياض -
تقاطع طريق الملك فهد مع طريق
العروبة (ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ -
هاتف : ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات
والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -
شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ جدة :
٢١٤٨٧ - هاتف : المكتب: ٦٥٧٠٧٢٢ -
٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨.

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -
الرياض - المملكة العربية السعودية -
ص. ب: ١٧٥٢٢ - الرياض: ١١٤٩٤ -
هاتف : ٤٥٩٣٤٥١.

٤ - مؤسسة عبدالرحمن السديرى الخيرية -
الجوف - المملكة العربية السعودية - دار
الجوف للعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:
٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع
هاتف : ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١
فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازورى العلمية للنشر والتوزيع
عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين
هاتف : ٩٦٢٤٦٢٦٦٢٦ +
تلى فاكس : ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +
ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

الجزائر

١ - دار كتاب الغد للنشر والطباعة والتوزيع
حى 72 مسكن م. ب. أ. ع. عمارة هـ
محل ٠٢ - جيجل - هاتف :
034477122 - فاكس : 034495697
موبايل : 0661448800

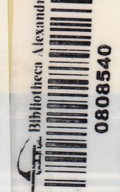
مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس
www. egyptianbook org.eg
E - mail : info@egyptian.org.eg

هذا الكتاب

التقيت عزيزى القارئ بثلاثة أجزاء من هذا الكتاب، وهذا هو الجزء الرابع بين يديك يواصل معك الكشف عن الفكر السياسى وتطوره عبر الحياة. فهو يحدثك عن انهيار نظرية القانون الطبيعى فى فرنسا، واستقبال أفكار لوك، ثم هو يتناول معك تلك الفترة التى راح المجتمع خلالها يعيد كشف نفسه مستضيئا بأفكار روسو، كما يتكلم عن العرف والتقاليد، وأفكار هيوم وبيرك وما يلبث أن يصل بك إلى هيجل، والديالكتيك، والقومية، ويبلغ بك بعد ذلك إلى الليبرالية ومبدأ الأعظم من السعادة، ونظرية بنتام فى القانون، وينتهى حديثه إليك بالليبرالية المجددة.

الأفكار التى واكبت تاريخ الفكر فى العالم يعرضها لك هذا الكتاب..... كيف بدأت وكيف انتهت وكيف حلت الفكرة منها محل الفكرة....

إنه كتاب لابد أن يقرأ.



الهيئة المصرية

١٥ جنيهاً



ISBN# 9789774214264
6 221149 019010